



„Cea mai grandioasă scriere
a Hannei Arendt... oferă noi
perspective care iluminează
experiența noastră mentală.“

JAMES M. ALTMAN

HANNAH ARENDT

VIAȚA SPIRITULUI

O investigație inovatoare
despre cum gândim

HUMANITAS

„Merită să ne oprim asupra felului în care interpretează Hannah Arendt, în cadrul prelegerilor Gifford din 1973, apariția contemplării la greci și rolul ei în configurarea gândirii oțioase. Cum de, într-un moment al istoriei, faptul de a contempla (*theoréin*) a putut deveni superior faptului de a face ceva (*práttein*)? Răspunsul Hannei Arendt e neașteptat: vechii greci și-au trăit în permanență condiția de muritori în concurență cu zeii. S-au «frecat» de nemurirea lor, au crezut, cu o vorbă a lui Platon (*Timaios*, 90 c), că pot obține «nemurirea în cea mai deplină măsură pe care o îngăduie natura umană». Au tânjit, fie și sub forma unor surogate, după *athanatízein*, după «faptul de a deveni nemuritor». Dar ce anume din natura divină putea fi imitat? Cum de putea fi găsit un punct de inserție al nemuririi în condiția unui muritor? Ce anume făceau în fond zeii, nemuritori fiind, care ar fi putut fi făcut și de oameni? Răspunsul Hannei Arendt merge în două direcții diferite: faima ca pomenire perpetuă; gândirea e capitalul nostru de nemurire.“

GABRIEL LIICEANU

VIAȚA SPIRITULUI


Humanismul a născut în 1906. În 1924 s-a încheiat la Universitatea din Marburg prin a scrie prin a-și lăsa totuși în floare la Heidelberg (1929), după ce scrierile cu Heidelberg. Humanismul a fost marcat de Göttingen în 1937. A început să scrie și s-a retras în Franța în 1941 a ajuns în SUA, unde înființat a scris pentru primul de limbă germană, după ce a lucrat la Editura Schocken Books, ocupându-se de același timp poezii-fantezie în diferite organizații culturale. A fost una dintre figurile marcante ale gândirii secolului al XX-lea contemporan, abordând în lucrările sale cele două mari și dificile teme ale epocii postbelice: totalitarismul și autoritarismul. În 1951 a apărut monumentala sa lucrare *The Origin of Totalitarianism* (Originea totalitarismului), care a fost Humanismul, 1944-1954), în care analizează mecanismele ce au făcut posibilă înființarea unor regimuri totalitare, facând sau contribuind, este compoziția de cel puțin douăzeci de articole care le atribuie înființarea, precum și a conexiunilor și conexiunilor pe care le generează. În 1962 a participat la Jerusalem, ca vizitator înalt de nivel. The New Yorker, la proiectul lui Adolf Eichmann, experiența deținerii în închisoare la Jerusalem (Eichmann la Jerusalem, trad. vom Humanismul, 1962), în care formulează celebrele sale a „condamnării răului”. În anul 60 și 70 a scris cărți la mai multe universități (Berkeley, Princeton, Chicago) și la New School for Social Research (New York). A scris pentru numeroase ziare și reviste, între care Humanismul, Journal of Religion, The New Yorker, Social Research. A murit la New York în 1977. La Editura Humanismul au apărut cărțile următoare (1991): *Humanism* 1924-1977 și *the documents* (correspondența cu Martin Heidegger, 1927, 1937) și *Figurative Poetics* (1970).

Hannah Arendt s-a născut la Hanovra în 14 octombrie 1906. În 1924 s-a înscris la Universitatea din Marburg pentru a studia teologia, dar a sfârșit prin a-și lua doctoratul în filozofie la Heidelberg (1929), după ce studiasse cu Heidegger, Husserl și Jaspers. A fost arestată de Gestapo în 1933, a reușit să scape și s-a refugiat în Franța. În 1941 a ajuns în SUA, unde inițial a scris pentru ziarul de limbă germană *Aufbau* și a lucrat la Editura Schocken Books, ocupând în același timp poziții-cheie în diverse organizații evreiești. A fost una dintre figurile marcante ale gândirii socio-politice contemporane, abordând în lucrările sale cele două mari și dificile teme ale epocii postbelice: totalitarismul și antisemitismul. În 1951 a apărut monumentală monografie *The Origins of Totalitarianism* (*Originile totalitarismului*, trad. rom. Humanitas, 1994, 2014), în care analiza mecanismelor ce au făcut posibilă instaurarea unor regimuri totalitare, fasciste sau comuniste, este completată de evidențierea structurilor care le asigură menținerea, precum și a consecințelor antiumane pe care le generează. În 1962 a participat la Ierusalim, ca ziarist trimis de revista *The New Yorker*, la procesul lui Adolf Eichmann, experiență descrisă în cartea *Eichmann in Jerusalem* (*Eichmann la Ierusalim*, trad. rom. Humanitas, 2008), în care formulează celebra teză a „banalității răului”. În anii '60 și '70 a ținut cursuri la mai multe universități (Berkeley, Princeton, Chicago) și la New School for Social Research (New York). A scris pentru numeroase ziare și reviste, între care *Review of Politics*, *Journal of Politics*, *The New Yorker*, *Social Research*. A murit la New York în 1975. La Editura Humanitas au mai apărut *Crizele republicii* (1999), *Scrisori 1925-1975 și alte documente* (corespondență cu Martin Heidegger, 2007, 2017) și *Făgăduința politicii* (2010).

HANNAH ARENDT

VIAȚA SPIRITULUI

Traducere din engleză de
S.G. DRĂGAN

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Subcapitolul 15 din capitolul IV al Părții a doua a fost tradus de Cătălin Cioabă.

Redactor: Georgeta-Anca Ionescu
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Florina Vasiliu, Carmen Petrescu

Tipărit la Radin Print,
prin reprezentantul său exclusiv pentru România,
4 Colours, www.4colours.ro

Hannah Arendt
The Life of the Mind
Copyright © 1971 by Hannah Arendt
Copyright © 1978, 1977 by Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company
„Thinking“ appeared originally in *The New Yorker* in somewhat different form.
All rights reserved.
Romanian edition published by arrangement with Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company through Agenția Literară Livia Stoia

© HUMANITAS, 2018, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Arendt, Hannah
Viața spiritului / Hannah Arendt; trad. din engleză de S.G. Drăgan. –
București: Humanitas, 2018
Index
ISBN 978-973-50-6238-5
I. Drăgan, S.G. (trad.)
I

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021/311 23 30

Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset.

Cato

Fiecare dintre noi riscă să pară că știe, ca în vis, toate câte mai apoi, după ce s-a trezit, nu le mai știe.

Platon, *Omul politic*, 277d

Nota editoarei

Ca prietenă și executor literar al Hannei Arendt, am pregătit *Viața spiritului* pentru publicare. În 1973, partea intitulată *Gândirea* fusese prezentată sub o formă mai scurtă ca Prelegeri Gifford la Universitatea din Aberdeen, iar în 1974 a fost prezentată în același mod și partea introductivă din *Voirea*. Ambele au fost expuse, tot sub o formă mai concisă, ca prelegeri universitare la New School of Social Research din New York în 1974/5 și în 1975. Istoricul lucrării și al pregătirii ei editoriale va fi relatat în postfața editoarei, așezată la sfârșitul celor două volume. Volumul al doilea mai cuprinde și un appendice despre Judecare, extras dintr-un curs despre filozofia politică a lui Kant ținut de autoare la New School în 1970.

În numele Hannei Arendt, adresez mulțumiri profesorilor Archibald Wernham și Robert Cross de la Universitatea din Aberdeen, precum și doamnelor Wernham și Cross, pentru amabilitatea și ospitalitatea lor din perioadele petrecute de ea acolo în calitate de conferențiar Gifford. Mulțumesc deopotrivă senatului Universității, din partea căruia a primit invitația de a conferența.

Dinspre partea mea, ca editor, adresez mulțumiri în primul rând domnului Jerome Kohn, asistent de catedră al dr. Arendt la New School, pentru ajutorul său neprecupețit în rezolvarea unor dificile chestiuni textuale, precum și pentru silința și grija depuse în depistarea și verificarea referințelor. Domnului Kohn și lui Larry May le sunt recunoscătoare pentru pregătirea Indicelui lucrării. Adresez mulțumiri speciale doamnei Margo Viscusi pentru răbdarea de înger vădită în redactilografierea unui manuscris încărcat cu o

mulțime de inserții și intercalări scrise de mâini diferite, precum și pentru pertinentele ei întrebări editoriale. Soțului său, dl Anthony Viscusi, îi mulțumesc pentru manualele universitare pe care mi le-a împrumutat, înlesnindu-mi în mare măsură verificarea unor citate nesigure. Îi mulțumesc și soțului meu, James West, pentru multitudinea de manuale universitare de filozofie din biblioteca sa și pentru disponibilitatea de a discuta despre manuscris și despre ocazionalele perplexități întâlnite în acesta, de asemenea pentru felul său hotărât de a tăia mai multe noduri gordiene din planul și aranjamentul de ansamblu ale acestor volume. Rămân îndatorată co-executoarei Lotte Köhler pentru a fi oferit redactorilor editurii accesul la cărțile relevante din biblioteca Hannei Arendt, ca și pentru dăruirea și promptitudinea în a ajuta ori de câte ori a fost nevoie. Multe mulțumiri li se cuvin Robertei Leighton și echipei sale de la editura Harcourt Brace Jovanovich pentru enormele lor strădanii și priceperea arătate în lucrul la manuscris, cu mult peste practica editorială obișnuită. Mulțumesc călduros domnului William Jovanovich pentru interesul pe care l-a arătat personal *Vieții spiritului*, interes evident deja în prezența sa la trei dintre Prelegerile Gifford de la Aberdeen. Pentru dumnealui, Hannah Arendt a fost mult mai mult decât o „autoare“, după cum și ea a prețuit, la rândul-i, nu doar prietenia lui, ci și înțelegerea sa profundă a textului și comentariile critice pe marginea acestuia. După moartea ei, dl Jovanovich m-a încurajat și m-a susținut prin lectura-i atentă a textului editat și prin sugestiile în legătură cu folosirea materialului despre Judecată din prelegerile despre Kant. Se cuvine de asemenea să mulțumesc prietenilor mei Stanley Geist și Joseph Frank pentru disponibilitatea lor de a-mi veni în ajutor în anumite probleme lingvistice ridicate de manuscris. Și prietenului meu Werner Stemans de la Institutul Goethe din Paris, în chestiuni de limbă germană. Merită mulțumiri săptămânalul *The New Yorker*, care a publicat *Gândirea* cu câteva mici schimbări; îi sunt recunoscătoare lui William Shawn pentru reacția sa entuziastă la manuscris – reacție ce ar fi bucurat-o mult pe autoare. În sfârșit și mai presus de toate, îi mulțumesc Hannei Arendt pentru privilegiul de a fi lucrat pe o carte a ei.

Mary McCarthy

VOLUMUL ÎNTÂI GÂNDIREA

Introducere

*Gândirea nu aduce cunoaștere,
precum științele.*

*Gândirea nu produce
iscușință practică utilizabilă.*

*Gândirea nu dezleagă
enigmele universului.*

*Gândirea nu ne înzestrează în chip
direct cu puterea de a acționa.*

Martin Heidegger

Titlul *Viața spiritului*, pe care l-am dat acestei serii de prelegeri, sună pretențios, iar a vorbi despre Gândire mi se pare atât de prezumțios, încât simt că ar trebui să încep nu atât cu o scuză, cât cu o justificare. Tema însăși nu necesită, firește, nici o justificare, oricum nu în cadrul intelectual elevat în care se desfășoară Prelegerile Gifford. Ceea ce mă neliniștește este faptul că mă încumet s-o abordez *eu*, care nu am pretenția ori ambiția de a fi „filozof” sau de a mă număra printre cei pe care Kant îi numea, nu fără o anume doză de ironie, *Denker von Gewerbe* (gânditori de profesie)¹. Întrebarea este, așadar, dacă n-ar fi trebuit să las aceste probleme în seama experților; iar răspunzând la ea, va trebui să explic ce m-a îndemnat ca, din domeniile științei și teoriei politice, unde mă simt pe teren mai sigur, să mă aventurez în aceste chestiuni redutabile, în loc să-mi văd de treburile mele.

Preocuparea mea pentru activitățile mentale vine de fapt din două surse diferite. Primul impuls l-am avut după experiența pe care am trăit-o asistând la procesul lui Eichmann de la Ierusalim. În relatarea mea despre proces² am vorbit de „banalitatea răului”. În spatele acestei sintagme nu aveam vreo teză ori vreo doctrină, cu toate că eram vag conștientă de faptul că ea se afla în răspăr cu tradiția noastră de gândire – literară, teologică sau filozofică – cu privire la fenomenul răului. Am învățat cu toții că răul este ceva demonic; că încarnarea sa este Satana, un „fulger căzând din cer” (Luca 10, 18), sau Lucifer, îngerul căzut („Diavolul e și el un înger” – Unamuno) al cărui păcat e mândria („mândru e Lucifer”), mai precis acea *superbia* de care doar cei mai buni sunt în stare: ei nu vor să-L slujească pe Dumnezeu,

ci să fie de-o seamă cu El. Despre oamenii răi ni se spune că acționează din invidie; această invidie poate fi resentimentul de a fi eşuat fără să fi greşit cu nimic (Richard III) sau invidia lui Cain, care l-a ucis pe Abel pentru că „Domnul a căutat spre Abel şi spre darurile lui, iar spre Cain şi spre darurile lui n-a căutat“. Sau că pot fi mânaţi de slăbiciune (Macbeth). Sau, dimpotrivă, de ura aprigă pe care ticăloşia o simte faţă de bunătatea curată (Iago: „Îl urăsc pe maur; şi încă din toată inima“; ura lui Claggart faţă de inocenţa „barbară“ a lui Billy Budd, o ură pe care Melville o considera un „viciu din naşcare“), sau de pofta nesăţioasă, această „rădăcină a tuturor relelor“ (*radix omnium malorum cupiditas*). Ceea ce mi-a fost dat să văd la acel proces a fost însă ceva cu totul diferit, dar nu mai puţin real. M-a izbit vădita superficialitate a făptaşului, care făcea cu neputinţă ca răul de netăgăduit al acţiunilor sale să fie pus în legătură cu vreo sursă ori vreo motivaţie mai adâncă. Faptele erau monstruoase, pe când făptaşul – cel puţin acela prezent efectiv acum la proces – era un ins cu totul obişnuit, banal, nicidecum unul demonic ori monstruos. Nu se vedea la el nici urmă de convingeri ideologice ferme sau de motivaţii josnice anume, singura trăsătură notabilă care se degaja din comportamentul său trecut, precum şi din comportamentul din timpul procesului şi de pe parcursul interogatoriului dinaintea judecăţii era una pur negativă: nu prostia, ci lipsa de judecată. În ambianţa tribunalului şi a procedurilor carcerale din Israel el funcţiona la fel de bine cum funcţionase sub regimul nazist; însă când era confruntat cu situaţii pentru care nu existau asemenea proceduri de rutină era neajutorat, iar limbajul înţesat de clişee pe care-l folosea în postura de acuzat – limbaj, evident, aidoma celui pe care-l folosisese în viaţa sa de funcţionar – era un soi de comedie macabră. Clişeele, poncifele, adoptarea unor coduri de exprimare şi de conduită convenţionale, standardizate îndeplinesc funcţia socialmente recunoscută de a ne proteja de realitate, adică de solicitarea pe care toate evenimentele şi faptele, în virtutea simplei lor existenţe, o adresează atenţiei noastre gânditoare. Dacă am da curs tot timpul acestei solicitări, am ajunge rapid la extenuare; Eichmann se deosebea de noi, ceilalţi, doar prin faptul că o atare solicitare îi era în mod vădit necunoscută.

Această absenţă a gândirii – care este o experienţă atât de obişnuită în viaţa noastră de fiecare zi, unde abia de avem timpul, şi cu atât mai puţin înclinaţia să ne *oprim* şi să cădem pe gânduri – e cea care mi-a stârnit interesul. Este oare posibilă nelegiuirea (păcatele de faptuire, deopotrivă cu

cele de nefăptuire) în absenţa nu doar a unor „motivaţii josnice“ (cum le numeşte legea), ci a absolut oricăror motivaţii, a oricărui imbold din partea diverselor interese sau voliţiuni? Oare ticăloşia, oricum am defini-o, această „înclinaţie irepresibilă de a te comporta ca un nemernic“, *nu* este o condiţie necesară pentru a te deda la fapte rele? Ar putea problema binelui şi răului, facultatea noastră de a deosebi între just şi injust să fie puse în legătură cu facultatea gândirii? De bună seamă, nu în sensul că gândirea ar fi vreodată capabilă să producă drept rezultat al ei fapta bună, ca şi cum „virtutea ar putea fi predată“ şi învăţată – doar deprinderile şi obişnuinţele pot fi sădite prin învăţătură, şi ştim prea bine cu ce viteză alarmantă sunt ele uitate şi lepădate atunci când împrejurări noi cer o schimbare în modurile şi tiparele de comportament. (Faptul că de obicei despre bine şi rău discutăm la cursurile de „morală“ sau „etică“ ar putea să indice cât de puţin ştim despre ele, deoarece „morală“ vine de la *mores*, iar „etică“, de la *éthos*, termenii latin, respectiv grec care înseamnă cutume şi obişnuinţă, cel latin fiind asociat cu regulile de comportament, iar cel grec derivând din „habitat“, ca şi englezescul *habits*.) Acea absenţă a gândirii care m-a izbit la Eichmann nu izvoră nici din uitarea manierelor şi obişnuinţelor anterioare, prezumtiv bune, nici din prostie în sensul incapacităţii de a pricepe – şi nici măcar în sensul de „insanitate morală“ –, dat fiind că putea fi observată şi în situaţii care n-aveau nimic de-a face cu aşa-numite hotărâri etice sau chestiuni de conştiinţă.

Întrebarea care se impunea de la sine era dacă activitatea de gândire ca atare, obişnuinţa de a examina tot ce se-ntâmplă să aibă loc ori să atragă atenţia, indiferent de rezultate şi de conţinutul specific, dacă deci această activitate s-ar putea număra printre condiţiile care-i fac pe oameni să se abţină de la săvârşirea răului sau chiar îi „condiţionează“ efectiv împotriva acesteia. (În orice caz, însuşi cuvântul „con-ştiinţă“ trimite în această direcţie, în măsura în care înseamnă „a cunoaşte cu şi prin mine însumi“, gen de cunoaştere prezent în orice proces de gândire.) Iar această ipoteză nu ne-o impune oare tot ceea ce ştim despre conştiinţă, bunăoară că de o „conştiinţă împăcată“ se bucură, de regulă, doar oamenii cu adevărat răi, criminalii şi alţii asemenea, pe când „oamenii buni“ sunt singurii capabili să aibă muştrări de conştiinţă? Într-o altă formulare şi folosind un limbaj kantian: după ce m-a izbit un fapt care, vrând-nevrând, „m-a pus în posesia unui concept“ (cel de banalitate a răului), n-aş putea să nu ridic *quaestio iuris*, întrebându-mă „cu ce drept îl posed şi-l folosesc“³.

Așadar, în primul rând procesul lui Eichmann mi-a stârnit interesul pentru tema aleasă. În al doilea rând, acele întrebări morale care se iscă din experiența factică și care se află în răspăr cu înțelepciunea veacurilor – nu doar cu diversele răspunsuri tradiționale oferite de „etică“, o ramură a filozofiei, ci și cu răspunsurile mai largi pe care filozofia le are gata pregătite pentru întrebarea mult mai puțin presantă *Ce este gândirea?* – au fost de natură să retrezească în mine anumite îndoieli care nu-mi dădeau pace încă din vremea când tocmai încheiasem un studiu privitor la ceea ce editorul meu a numit în mod judicios „Condiția umană“, dar în intenția mea, mai modestă, era o investigație despre „Vita Activa“. Mă interesa problema Acțiunii, cea mai veche preocupare a teoriei politice, iar ceea ce m-a frământat întruna în legătură cu ea a fost că însăși sintagma pe care-o adoptasem pentru reflecțiile mele din acest domeniu, și anume *vita activa*, fusese născocită de niște oameni care erau devotați modului de viață contemplativ și care priveau orice gen de viețuire din perspectiva lui.

Văzut din această perspectivă, modul de viață activ este „laborios“, pe când cel contemplativ înseamnă tihnă desăvârșită; cel activ se desfășoară în public, iar cel contemplativ, în „pustiu“; cel activ se consacră „nevoilor semenilor“, iar cel contemplativ, „vederii lui Dumnezeu“. (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei.*) Am citat dintr-un autor medieval⁴ din secolul al XII-lea, aproape la întâmplare, fiindcă ideea de contemplare ca supremă stare a minții e la fel de veche ca filozofia occidentală. Activitatea de gândire, pe care Platon o caracteriza drept dialogul tăcut pe care îl purtăm cu noi înșine, servește doar la a deschide ochii minții, și chiar și *nous*-ul aristotelic este un organ al vederii și contemplării adevărului. Cu alte cuvinte, gândirea năzuiește la contemplare și sfârșește în ea, iar contemplarea nu este o activitate, ci o pasivitate; este punctul în care activitatea mentală se oprește. Potrivit tradițiilor erei creștine, când filozofia a devenit slujnica teologiei, gândirea a devenit meditație, iar meditația, la rândul ei, sfârșea în contemplație, un fel de stare binecuvântată a sufletului când mintea nu se mai opintea să găsească adevărul în afara sa, ci, drept anticipare a unei stări viitoare, îl primea vremelnice în intuiție. (E semnificativ faptul că Descartes, aflat încă sub influența acestei tradiții, a dat tratatului în care își propunea să

demonstreze existența lui Dumnezeu titlul *Méditations*.) Odată cu zorii epocii moderne, gândirea a devenit în principal slujnica științei, a cunoașterii organizate; și cu toate că gândirea ajunsese atunci extrem de activă, urmând convingerea de căpetenie a modernității că putem cunoaște doar ceea ce e făcut de noi înșine, Matematica, știința non-empirică prin excelență, în care mintea pare a se juca doar cu sine însăși, s-a dovedit a fi Știința științelor, furnizând cheia acelor legi ale naturii și ale universului pe care ni le ascund aparițiile. Dacă pentru Platon era axiomatic faptul că ochiul invizibil al sufletului este organul menit contemplării adevărului invizibil cu certitudinea cunoașterii, pentru Descartes – în cursul faimoasei nopți a „revelației“ sale – a devenit axiomatic faptul că există „un acord fundamental între legile naturii [pe care ni le ascund aparițiile și amăgitoarele percepții senzoriale]“ și legile matematicii⁵; adică între legile gândirii discursive la nivelul cel mai înalt, cel mai abstract, și legile tărâmului din natură aflat dincolo de simpla aparență. El credea efectiv că prin acest mod de gândire, prin ceea ce Hobbes numea „calculul consecințelor“, putea să furnizeze cunoaștere certă despre existența lui Dumnezeu, despre natura sufletului și despre alte asemenea chestiuni.

Ceea ce mă interesa în Vita Activa era faptul că opusul ideii de tihnă desăvârșită din Vita Contemplativa era atât de copleșitor, încât, în comparație cu această tihnă, toate celelalte diferențe dintre diversele activități ținând de Vita Activa dispăreau. În comparație cu această tihnă, nu mai era important dacă trudeai arând pământul, sau fabricai obiecte utilitare, ori acționai împreună cu alții în anumite proiecte comune. Chiar și Marx, în opera și gândirea căruia acțiunea a jucat un rol crucial, „folosește vocabula «Praxis» doar în sensul de «ceea ce omul face», ca opus lui «ceea ce omul gândește»“⁶. Eram însă conștientă că aceste lucruri puteau fi privite și dintr-un punct de vedere cu totul diferit, iar ca să-mi vădesc îndoielile am încheiat acest studiu asupra vieții active cu o curioasă maximă atribuită de Cicero lui Cato, care obișnuia să spună că „un om nu este niciodată mai activ decât atunci când nu face nimic și niciodată mai puțin singur decât atunci când se află singur“ (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*)⁷. Admițând că avea dreptate Cato, se pun, evident, următoarele întrebări: Ce „facem“ atunci când nu facem decât să gândim? Unde suntem atunci când, în mod normal înconjurați întotdeauna de semenii, nu ne avem drept companie decât pe noi înșine?

Sigur că punerea unor astfel de întrebări nu e scutită de dificultăți. La prima vedere, ele par să țină de ceea ce se cheamă „filozofie” sau „metafizică”, doi termeni și două domenii care, după cum știm cu toții, și-au pierdut reputația de odinioară. Dacă ar fi la mijloc doar atacurile la care le-au supus pozitivismul modern și neopozitivismul, probabil că n-ar trebui să ne îngrijorăm. Afirmatia lui Carnap că metafizica trebuie privită drept poezie contravine, desigur, pretențiilor emise îndeobște de metafizicieni; s-ar putea însă ca acestea, precum și evaluarea lui Carnap însuși să aibă la bază o subestimare a poeziei. Heidegger, pe care Carnap îl atacă nominal, a replicat spunând că filozofia și poezia sunt într-adevăr strâns înrudite; nu sunt identice, dar au aceeași sursă, anume gândirea. Iar Aristotel, pe care până acum nimeni nu l-a acuzat că ar scrie „simplă” poezie, era și el de aceeași părere: poezia și filozofia merg cumva mână-n mână. Faimosul aforism al lui Wittgenstein că „despre ceea ce nu putem vorbi trebuie să tăcem”, care se plasează în tabăra opusă, s-ar aplica, dacă ar fi luat în serios, nu doar la ceea ce se află dincolo de experiența senzorială, ci, în și mai mare măsură, la obiectele senzației. Nimic din ceea ce vedem sau auzim sau atingem nu poate fi exprimat în cuvinte care să fie echivalente datului senzorial. Hegel avea dreptate spunând că „sensibilul «Acesta»... este inaccesibil vorbirii”⁸. Oare nu tocmai descoperirea unei discrepanțe între cuvinte, mediul în care gândim, și lumea aparițiilor, lumea în care trăim, a marcat începuturile filozofiei și ale metafizicii? Cu mențiunea că la început s-a considerat că tocmai gândirea, sub formă fie de *lógos*, fie de *nóesis*, are acces la adevăr sau la adevărata Ființă, pe când mai către sfârșit accentul s-a deplasat pe ceea ce este dat în percepție și pe instrumentele cu ajutorul cărora ne putem extinde și rafina simțurile trupești. Pare cât se poate de firesc că primul punct de vedere discriminează în defavoarea aparițiilor, iar cel din urmă, în defavoarea gândirii.

Dificultățile pe care le avem cu problemele metafizice nu sunt pricinuite atât de cei pentru care acestea sunt oricum „lipsite de sens”, cât de cei care sunt ținta atacului. Căci, la fel cum criza din teologie și-a atins apogeul atunci când teologii, ca deosebiți de vechea mulțime a necredincioșilor, au început să discute despre propoziția „Dumnezeu a murit”, tot așa criza din filozofie și metafizică a ieșit la iveală atunci când filozofii înșiși au început să proclame sfârșitul filozofiei și al metafizicii. Iar asta s-a petrecut cu mult timp în urmă. (Atracția exercitată de fenomenologia lui Husserl s-a datorat sloganului anti-istoric și anti-metafizic „*Zu den Sachen selbst*” [„Către lucrurile

înseși”]; iar Heidegger, care „aparent a rămas pe traiectoria metafizică”, și-a propus de fapt „depășirea metafizicii”, după cum el însuși a proclamat în repetate rânduri din 1930 încoace.⁹)

Nu Nietzsche, ci Hegel a fost cel care a declarat primul că „sentimentul subiacent religiei în epoca modernă [este] acela că Dumnezeu a murit”¹⁰. Acum șaiszeci de ani Enciclopedia Britannica nu pregeta să considere metafizica drept filozofie „sub cel mai discreditat nume al ei”¹¹, iar dacă vrem să urmărim și mai departe în trecut această pierdere a prestigiului, printre detractori îl vom întâlni la loc de frunte pe Kant – nu pe cel din *Critica rațiunii pure*, pe care Moses Mendelssohn îl numea „atotdemolatorul”, *der alles Zermalmer*, ci pe cel din scrierile pre-critice, unde el recunoștea deschis că „mi-a fost sortit să mă îndrăgostesc de metafizică”, dar vorbea totodată de „abisul ei fără fund”, de „terenul ei alunecos”, de utopicul ei „tărâm al huzurelii” (*Schlaraffenland*), unde „visătorii rațiunii” plutesc ca într-un „zepelin”, astfel încât „nu există sminteală care să nu poată fi pusă în acord cu o înțelepciune lipsită de temei”¹². Tot ce mai poate fi spus astăzi pe această temă a fost spus în chip admirabil de Richard McKeon: În lunga și complicata istorie a gândirii, această „redutabilă știință” nu a produs niciodată „o convingere general împărtășită despre funcția ei ... și nici măcar un veritabil consens al opiniilor privitoare la obiectul ei de studiu”¹³. Având în vedere această istorie a defăimărilor, e destul de surprinzător că însuși cuvântul „metafizică” a izbutit să supraviețuiască. Mai să-i dai dreptate lui Kant, care la adânci bătrâneți, după ce dăduse o lovitură de grație „redutabilei științe”, profetea că oamenii se vor întoarce cu siguranță la metafizică „așa cum te întorci la iubita de care te-ai despărțit după o ceartă” (*wie zu einer entzweiten Geliebten*)¹⁴.

Eu nu cred că acest lucru este probabil și nici măcar dezirabil. Totuși, înainte să-ncepem să speculăm despre posibilele avantaje ale situației noastre prezente, s-ar cuveni să reflectăm la ceea ce avem de fapt în minte atunci când observăm că teologia, filozofia, metafizica au ajuns la o încheiere – cu siguranță nu că Dumnezeu a murit, căci despre asta putem ști la fel de puțin ca despre existența lui Dumnezeu (de fapt, atât de puțin, încât însuși cuvântul „existență” este aici nelalocul lui), ci că modul în care s-a gândit despre Dumnezeu timp de mii de ani nu mai este convingător; dacă a murit ceva, acel ceva nu poate fi decât modul tradițional de *gândire* despre Dumnezeu. Ceva asemănător e valabil și despre sfârșitul filozofiei și al metafizicii: nu că vechile

întrebări, datând încă de la ivirea oamenilor pe pământ, au devenit „lipsite de sens“, ci că modul în care erau formulate și în care se răspundea la ele și-a pierdut plauzibilitatea.

Ceea ce a luat sfârșit este distincția fundamentală dintre senzorial și suprasenzorial, dimpreună cu ideea, care datează cel puțin de la Parmenide, că tot ce nu e dat în simțuri – Dumnezeu sau Ființa sau Primele Principii și Cauze (*archái*) sau Ideile – este mai real, mai veridic, mai plin de sens decât ceea ce apare, că acela nu este doar *dincolo de* percepția senzorială, ci *mai presus de* lumea sensibilă. Ceea ce „a murit“ nu e doar localizarea unor asemenea „adevăruri eterne“, ci și distincția însăși. Între timp, cu voci tot mai stridente, puținii apărători ai metafizicii ne-au avertizat cu privire la pericolul nihilismului inherent acestei evoluții; și există un important argument în favoarea lor, deși ei înșiși rareori îl invocă: este negreșit adevărat că, odată suprimat tărâmul suprasenzorial, e anihilată deopotrivă lumea aparițiilor așa cum a fost ea înțeleasă vreme de atâtea secole. Senzorialul, așa cum îl înțeleg încă pozitivistii, nu poate supraviețui morții suprasenzorialului. Nimeni nu știa mai bine asta decât Nietzsche, care, cu descrierea sa poetică și metaforică a uciderii lui Dumnezeu¹⁵, a pricinuit atâta confuzie în aceste chestiuni. Într-un pasaj semnificativ din *Amurgul idolilor*, el lămurește ce însemna cuvântul „Dumnezeu“ în povestea de mai înainte: era doar un simbol pentru tărâmul suprasenzorial așa cum îl înțelegea metafizica; folosind acum în loc de „Dumnezeu“ expresia „lumea adevărată“, el spune: „Lumea adevărată am lichidat-o. Ce lume a mai rămas? Cea aparentă, poate? ... Dar nu! Odată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă!“¹⁶.

Remarca judicioasă a lui Nietzsche, anume că „eliminarea suprasenzorialului înseamnă totodată și eliminarea senzorialului, iar prin aceasta, și a deosebirii dintre ele“ (Heidegger)¹⁷, exprimă un adevăr atât de evident, încât desfide orice încercare de a-l data istoric; orice gândire care operează cu două lumi implică existența unei legături indisolubile între ele. Astfel, toate argumentele complicate ale modernilor împotriva pozitivismului le găsim anticipate la Democrit, în inegalabila simplitate a micului său dialog dintre spirit, organul de cunoaștere a domeniului suprasenzorial, și simțuri. Percepțiile senzoriale sunt iluzii, spune spiritul; ele variază în funcție de stările corpului nostru; dulcele, amarul, culoarea ș.a.m.d. există doar *nómo*, prin convenție umană, nu și *phýsei*, adică potrivit naturii adevărate de dincolo de

apariții. La care simțurile răspund: „Sărman cuget, care de la noi îți iei opiniile [*písteis*, toate în câte crezi], tocmai tu să ne distrugi? Căderea noastră ar însemna pentru tine prăbușirea“¹⁸. Cu alte cuvinte, odată năruit echilibrul mereu precar dintre cele două lumi, fie prin abolirea „lumii aparente“ de către „adevărata lume“, fie viceversa, se surpă întreg cadrul de referință în care gândirea noastră era obișnuită să se orienteze. Și atunci, nimic nu pare să mai aibă sens.

Aceste „morți“ recente – a lui Dumnezeu, a metafizicii, a filozofiei și, implicit, a pozitivismului – au devenit evenimente de o considerabilă însemnătate istorică, dat fiind că, odată cu începutul secolului nostru, au încetat să mai fie exclusiv preocuparea unei elite intelectuale, devenind nu atât preocuparea, cât presuposiția comună neverificată a aproape tuturor. Acest aspect politic al chestiunii nu ne preocupă aici. În contextul de față poate că e chiar mai bine să-l lăsăm deoparte, dat fiind că, în fond, el privește autoritatea politică, și să stăruim, în schimb, asupra simplului fapt că, oricât de serios ar putea fi implicate în această criză modurile noastre de gândire, nu este în joc *capacitatea* noastră de a gândi; suntem ceea ce oamenii au fost dintotdeauna – ființe gânditoare. Prin asta nu înțeleg mai mult decât că avem înclinația, poate chiar nevoia, de a gândi dincolo de limitele cunoașterii, de a face cu această capacitate mai mult decât s-o folosim ca instrument al cunoașterii și acțiunii. A vorbi de nihilism în acest context poate că nu înseamnă decât refuzul unora de a se despărți de concepte și deprinderi de gândire care de fapt au murit cu ceva timp în urmă, deși decesul lor nu a fost constatat public decât recent. De-am putea numai să facem în această situație ceea ce epoca modernă a făcut în faza ei timpurie, anume (cum propunea Descartes în remarcile introductive la *Pasiunile sufletului*) să tratăm orice subiect „ca și cum nimeni înaintea mea nu s-a ocupat de el“! Lucrul acesta a devenit imposibil, în parte din pricina enormei largiri a conștiinței noastre istorice, dar mai ales pentru că unica mărturie despre ce însemna gândirea ca activitate pentru cei care și-au ales-o ca mod de viață o constituie ceea ce în prezent am numi „paralogisme metafizice“. Nici unul din sistemele, nici una din doctrinele pe care ni le-au transmis marii gânditori nu poate fi convingătoare sau măcar plauzibilă pentru cititorii de astăzi; însă, după cum voi încerca să argumentez aici, nici una din ele nu este arbitrară și nici una nu poate fi dată deoparte ca pur nonsens. Dimpotrivă, paralogisme metafizice sunt singurele indicii pe care le avem despre ce înseamnă gândirea

pentru cei ce se angajează în ea – ceva ce are astăzi o mare importanță și despre care, lucru destul de straniu, nu există decât puține formulări directe.

De aici decurge dublul avantaj pe care l-ar putea oferi situația noastră în urma decesului metafizicii și al filozofiei. Ea ne-ar permite să privim trecutul cu ochi noi, neîmpovărați și neghidați de nici o tradiție, și astfel să dispunem de o imensă bogăție de experiențe proaspete, fără a fi îngrădiți de nici un fel de prescripții despre cum să ne raportăm la aceste comori. „*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*”¹⁹ („Moștenirea pe care am dobândit-o nu e precedată de nici un testament”). Avantajul ar fi și mai mare dacă nu ar fi însoțit, aproape inevitabil, de o crescândă incapacitate de a ne mișca, la indiferent ce nivel, pe tărâmul invizibilului; sau, altfel spus, dacă n-ar fi însoțit de discreditul în care a căzut tot ce nu este vizibil, tangibil, palpabil, astfel încât ne pândește pericolul de a pierde trecutul însuși odată cu tradițiile noastre.

Pentru că, deși niciodată n-a existat prea mult consens în privința obiectului metafizicii, cel puțin un lucru a fost întotdeauna admis: că aceste discipline – fie că le numiți metafizică sau filozofie – se ocupă de lucruri ce nu sunt date în percepția senzorială și că înțelegerea lor transcende modul de a raționa propriu simțului comun, care izvorăște din experiența senzorială și poate fi validat prin teste și mijloace empirice. De la Parmenide și până la sfârșitul filozofiei, toți gânditorii au fost de acord că, pentru a se ocupa de astfel de lucruri, omul trebuie să-și desprindă mintea de simțuri, desprinzând-o atât de lumea așa cum e dată de ele, cât și de senzațiile – sau afectele – stârnite de obiectele sensibile. Filozoful, în măsura în care este filozof, și nu (ceea ce deopotrivă este, desigur) „un om ca tine și ca mine”, se retrage din lumea aparițiilor, iar regiunea în care se mișcă după aceea a fost descrisă întotdeauna, chiar de la-nceputul filozofiei, drept lumea celor puțini. Străvechea distincție dintre mulțime și „gânditorii de profesie” specializați în ceea ce se presupunea a fi cea mai înaltă activitate de care oamenii sunt în stare – filozoful lui Platon „ajunge drag zeilor și, dacă-i e dat aceasta vreunui om, dobândește nemurirea”²⁰ – și-a pierdut plauzibilitatea, iar acesta e cel de-al doilea avantaj oferit de situația noastră actuală. Dacă, așa cum sugeram mai înainte, s-ar dovedi că puțința de a deosebi între just și injust are vreo legătură cu capacitatea de a gândi, atunci trebuie să fim capabili să „pretindem” exercitarea ei de către orice persoană cu mintea sănătoasă, indiferent cât de erudită sau de ignorantă, de inteligentă sau de nătângă s-ar

întâmpla să fie. Lui Kant – aproape singurul dintre filozofi, în privința asta – opinia răspândită că filozofia e doar pentru cei puțini îi aducea multă neli-niște, tocmai din cauza implicațiilor ei morale, și l-a făcut să observe într-un loc că „prostia e pricinuită de ticăloșia inimii”²¹. Lucrurile nu stau totuși așa: absența gândirii nu-i totuna cu prostia; ea poate fi întâlnită și la oameni foarte inteligenți și nu are drept cauză o inimă ticăloșită; probabil că, dimpotrivă, ticăloșia poate fi cauzată de absența gândirii. În orice caz, îndeletnicirea de care vorbim nu trebuie lăsată în seama „specialiștilor”, de parcă gândirea, asemeni matematicilor superioare, ar fi monopolul unei discipline specializate.

De importanță capitală pentru ceea ce discutăm este distincția kantiană dintre *Vernunft* și *Verstand*, „rațiune” și „intelect” (nu „înțelegere”, care mi se pare o traducere greșită; Kant folosea cuvântul german *Verstand* ca echivalent al latinescului *intellectus*, iar *Verstand*, deși e un substantiv derivat din *verstehen*, deci, în traduceri curente, „înțelegere”, nu are nici una din conotațiile inerente germanului *das Verstehen*). Kant a trasat această distincție între cele două facultăți mentale după ce descoperise „scandalul rațiunii”, adică faptul că mintea noastră nu este capabilă de cunoaștere certă și verificabilă privitoare la lucruri și întrebări pe care, totuși, nu se poate împiedica să le gândească, iar pentru el lucrurile de acest fel, de care e preocupată doar pura gândire, se limitau la ceea ce în prezent numim adesea „întrebările ultime” privitoare la Dumnezeu, libertate și nemurire. Dar, cu totul independent de interesul existențial pe care oamenii îl manifestau odinioară pentru aceste chestiuni, și cu toată credința împărtășită încă și de Kant că „nicicând n-a existat un suflet cinstit care să fi suportat gândul că totul sfârșește odată cu moartea”²², el era totodată perfect conștient că „nevoia irepresibilă” a rațiunii e diferită de „setea și dorința de cunoaștere și înseamnă mai mult decât aceasta”²³. Prin urmare, distincția dintre cele două facultăți, rațiunea și intelectul, coincide cu distincția dintre două activități mentale total diferite, gândirea și cunoașterea, și dintre două preocupări total diferite, vizând în primul caz sensul, iar în cel de-al doilea, cogniția. Deși insistase asupra acestei distincții, Kant era încă atât de vrăjit de imensa autoritate a tradiției metafizicii, încât era ferm atașat de obiectul ei tradițional, adică de acele lucruri despre care se putea *dovedi* că sunt incognoscibile, și cu toate că justifica nevoia rațiunii de a gândi și dincolo de limitele cognoscibilului, nu conștientiza faptul că nevoia de reflecție a

omului se întinde aproape asupra a tot ce i se întâmplă, adică deopotrivă asupra lucrurilor pe care le cunoaște și a celor pe care niciodată nu le va putea cunoaște. El rămânea nu pe deplin conștient de măsura în care eliberase rațiunea, facultatea gândirii, justificând-o cu referire la întrebările ultime. Declara, în chip de apărare, că „a socotit necesar să nege *cunoașterea* ... pentru a face loc *credinței*“²⁴; dar nu a făcut loc credinței, ci gândirii; și nu a „negat cunoașterea“, ci a separat cunoașterea de gândire. În notele la prelegerile sale despre metafizică, scria: „Țelul metafizicii ... este de a extinde, deși doar în chip negativ, folosirea rațiunii dincolo de hotarele lumii date senzorial, adică de a *elimina obstacolele pe care rațiunea însăși și le creează*“ (subl. mea)²⁵.

Marele obstacol pe care rațiunea (*Vernunft*) și-l ridică în cale vine din partea intelectului (*Verstand*) și a criteriilor pe deplin justificate pe care acesta și le-a stabilit în vederea propriilor lui scopuri – potolirea setei, și satisfacerea nevoii noastre, de cunoaștere și cogniție. Motivul pentru care nici Kant, nici succesorii săi n-au acordat prea multă atenție gândirii ca activitate și cu atât mai puțin experiențelor eului gânditor este acela că, în pofida tuturor acestor distincții, ei pretindeau genul de rezultate și aplicau în privința certitudinii și a evidenței genul de criterii care sunt potrivite în cazul cogniției. Dacă este însă adevărat că gândirea și rațiunea sunt îndreptățite să transceadă limitările cogniției și intelectului – îndreptățite de Kant pe temeiul că lucrurile de care se ocupă ele, deși incognoscibile, sunt de maxim interes existențial pentru om –, atunci trebuie admis că gândirea și rațiunea nu se ocupă de aceleași lucruri ca intelectul. Anticipând și exprimându-ne cu maximă concizie: *Nevoia de rațiune nu este inspirată de căutarea adevărului, ci de căutarea sensului. Iar adevărul și sensul nu sunt același lucru*. Paralogismul de bază, care are precădere față de toate paralogismele metafizice specifice, constă în interpretarea sensului după modelul adevărului. Cel mai recent și, în anumite privințe, cel mai izbitor exemplu de comitere a acestui paralogism se întâlnește în cartea lui Heidegger *Ființă și timp*, care începe evidențiind „necesitatea unei reluări a întrebării privitoare la sensul ființei“²⁶. Heidegger însuși, într-o interpretare ulterioară a propriei sale întrebări inițiale, spune în mod explicit: „«sensul ființei» și «adevărul ființei» sunt totuna“²⁷.

Tentația de a pune semnul egalității între cele două – ceea ce echivalează cu refuzul de a gândi prin prisma distincției kantiene dintre rațiune și intelect,

dintre „nevoia irepresibilă“ de a gândi și „dorința de a cunoaște“ – e foarte mare și nu se datorează nicidecum doar autorității tradiției. Distincțiile lui Kant au avut un extraordinar efect eliberator asupra filozofiei germane, stimulând dezvoltarea idealismului german. Fără-ndoială că ele au făcut loc gândirii speculative; dar această gândire, la rândul ei, a devenit un teren propice pentru o nouă categorie de specialiști, adepți ai ideii că „obiectul propriu“ al filozofiei este „cunoașterea reală a ceea ce este cu adevărat“²⁸. Odată ce Kant i-a eliberat de vechiul dogmatism de școală și de exercițiile lui sterile, ei au clădit nu doar noi sisteme, ci chiar și o nouă „știință“ – titlul inițial al celei mai prestigioase dintre scrierile lor, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, era „Știința despre experiența conștiinței“ –, estompând cu promptitudine distincția kantiană dintre preocuparea rațiunii pentru incognoscibil și preocuparea intelectului pentru cogniție. Urmărind idealul cartezian al certitudinii ca și cum Kant nici n-ar fi existat vreodată, erau ferm convinși că rezultatele speculațiilor lor posedă același gen de valabilitate ca și rezultatele proceselor cognitive.

CAPITOLUL I

Apariție

*Ne judecă oare vreodată Dumnezeu
după aparențe? Înclin să cred că da.*

W.H. Auden

I *Natura fenomenală a lumii*

Lumea în care ne naștem cuprinde multe lucruri – naturale și artificiale, vii și nevii, trecătoare sau veșnice –, care toate au în comun faptul că *apar* și deci sunt menite a fi văzute, auzite, atinse, gustate și mirosite, într-un cuvânt, a fi percepute de niște fapte simțitoare și înzestrate cu organe de simț potrivite. Nimic n-ar putea să apară și cuvântul „apariție” ar fi lipsit de sens dacă n-ar exista receptori ai aparițiilor – niște fapte vii capabile să ia act, să recunoască și să reacționeze, prin fugă sau dorință, aprobare sau dezaprobare, blam sau laudă, la ceea ce nu este simplu-prezent, ci le apare și este destinat percepției lor. În lumea asta în care intrăm, venind dintr-un nicăieri, și din care dispărem într-un nicăieri, *Ființă* și *Apariție* coincid. Materia nevie, naturală și artificială, schimbătoare și neschimbătoare depinde în privința existenței ei, adică a faptului de a apărea, de prezența unor fapte vii. În această lume nu poate exista nimic și nimeni a cărui ființă însăși să nu presupună un *spectator*. Cu alte cuvinte, nimic din ce este, în măsura în care apare, nu există la singular; tot ce există este menit a fi perceput de cineva. Nu Omul, ci oamenii locuiesc această planetă. Legea pământului este pluralitatea.

Dat fiind că ființele simțitoare – oameni și animale – cărora lucrurile le apar și care ca receptori le garantează acestora realitatea – sunt ele însele apariții, fiind menite și capabile deopotrivă să vadă și să fie văzute, să audă

și să fie auzite, să atingă și să fie atinse, ele nu sunt niciodată doar subiecți și nu pot fi niciodată înțelese numai așa; nu sunt mai puțin „obiective“ decât o piatră sau un pod. Mundaneitatea lucrurilor vii înseamnă că nu există subiect care să nu fie deopotrivă obiect și să nu-i apară ca atare altcuiva, care-i garantează realitatea „obiectivă“. Ceea ce în mod curent numim „conștiință“, faptul că sunt conștient de mine însumi și că, într-un anumit sens, pot să-mi apar mie însumi, n-ar fi niciodată suficient spre a garanta realitatea. (Formularea carteziană *Cogito me cogitare ergo sum* este un *non sequitur* din simplul motiv că această *res cogitans* nici nu apare vreodată dacă ale sale *cogitationes* nu devin manifeste prin vorbire sonoră sau scrisă, care deja presupune drept receptori niște auditori sau cititori.) Văzută din perspectiva lumii, orice faptură vine în ea echipată, de la naștere, să facă față unei lumi în care Ființă și Apariție coincid; ea este adaptată existenței mundane. Făpturile vii, oameni și animale, nu sunt doar *în* lume, ci sunt *ale lumii*, și sunt așa tocmai pentru că sunt în același timp subiecți și obiecte, apte să perceapă și să fie percepute.

Poate că nimic nu este mai surprinzător în această lume a noastră decât felurimea aproape nesfârșită a aparițiilor ei, valoarea de pur divertisment a imaginilor, sunetelor și mirosurilor sale, lucru abia menționat vreodată de gânditori și filozofi. (Numai Aristotel, cel puțin ocazional, includea viața de desfătare pasivă, cu plăcerile oferite de organele noastre, printre cele trei moduri de a trăi pe care le pot alege cei ce, nefiind supuși necesității, se pot consacra lui *kalón*, frumosului ca opus necesarului și utilului.)¹ Acestei diversități îi corespunde o la fel de uluitoare diversitate a organelor de simț la speciile de animale, astfel încât tot ce le apare făpturilor vii îmbracă o imensă varietate de forme și înfățișări: orice specie de animale trăiește într-o lume a sa proprie. În pofida acestui lucru, toate făpturile înzestrate cu simțuri au în comun faptul-de-a-apărea – în primul rând, o lume care le apare, iar în al doilea rând, și poate chiar mai important, faptul că ele însele sunt făpturi care apar și dispar, că întotdeauna a existat o lume înainte de sosirea lor și întotdeauna va exista o lume după plecarea lor.

A fi viu înseamnă a trăi într-o lume care a precedat sosirea ta și va supraviețui plecării tale. La acest nivel, al simplului fapt de a fi viu, apariția și dispariția, așa cum își urmează una celeilalte, sunt evenimente primordiale, care ca atare marchează timpul nostru, intervalul temporal dintre naștere și moarte. Răstimpul de viață finit alocat fiecărei făpturi vii determină nu

numai speranța ei de viață, ci și experiența ei temporală; el furnizează prototipul secret pentru toate măsurătorile de timp, oricât ar putea ele apoi să transceandă, înspre trecut sau înspre viitor, răstimpul de viață alocat. Astfel, experiența trăită a lungimii unui an poate varia radical pe parcursul vieții noastre. Un an care pentru cineva în vârstă de cinci ani constituie nu mai puțin de o cincime a existenței sale trebuie că pare mult mai lung decât atunci când va constitui abia un procent de douăzeci sau treizeci la sută din viețuirea sa pe pământ. Știm cu toții că pe măsură ce înaintăm în vârstă anii se perindă din ce în ce mai iute, până când, odată cu apropierea senectuții, își încetinesc din nou perindarea pentru că începem să-i numărăm în raport cu data anticipată psihologic și somatic a plecării noastre. Față cu acest ceasornic, inerent făpturilor vii care se nasc și mor, stă timpul „obiectiv“, potrivit căruia lungimea unui an nu variază niciodată. Acesta este timpul lumii, iar premisa lui subiacentă – neținând cont de nici o credință religioasă sau științifică – este că lumea nu are nici început, nici sfârșit, premisă care le pare foarte firească unor făpturi ce vin într-o lume care le precedă și care le va supraviețui.

În contrast cu simpla-prezență anorganică a materiei lipsite de viață, ființele vii nu sunt doar apariții. A fi viu înseamnă a fi posedat de nevoia de a te arăta, care corespunde propriului mod-de-a-fi-o-apariție. Făpturile vii *își fac apariția* ca niște actori pe o scenă aranjată pentru ele. Scena e comună tuturor făpturilor vii, dar *pare* diferită de la o specie la alta, precum și de la un specimen individual la altul. Părerea – acel mi-se-pare, *dokéi moi* – este modul, pesemne singurul posibil, în care lumea care apare este conștientizată și percepută. A apărea înseamnă întotdeauna a le părea altora, iar această părere variază în funcție de punctul de vedere și de perspectiva spectatorilor. Cu alte cuvinte, fiecare lucru care apare dobândește, în virtutea faptului că apare, un fel de travesti care poate – dar nu trebuie neapărat – să-l ascundă sau să-l desfigureze. Aparența corespunde faptului că orice apariție, deși posedă o identitate, este percepută de o multitudine de spectatori.

Nevoia de a se arăta – de a reacționa astfel, prin arătare, la efectul copleșitor al faptului de a fi arătat – pare a fi comună oamenilor și animalelor. Și exact așa cum actorul, când intră în scenă, depinde de decor, de ceilalți actori cu care joacă și de spectatori, tot așa orice faptură vie depinde de o lume ce apare neîntrerupt ca sălaș pentru propria sa apariție, de alte făpturi

cu care să interacționeze și de spectatori care să ia act de existența sa și s-o recunoască. Văzută din punctul de vedere al spectatorilor în fața cărora apare și din al căror câmp vizual dispare până la urmă, fiecare viață în parte, cu creșterea și declinul ei, este un proces de dezvoltare în care o entitate se dezvăluie treptat într-o mișcare ascendentă până când toate proprietățile sale sunt deplin etalate; această fază este urmată de o perioadă de stagnare – de înflorire ori epifanie, cum s-ar spune – căreia îi succedă o mișcare descendentă de dezintegrare ce se încheie cu dispariția completă. Acest proces poate fi privit, examinat și înțeles din multe perspective, dar criteriul nostru pentru ceea ce este o faptură vie în esență rămâne același: în viața de fiecare zi, precum și în studiul științific, ea este determinată de răstimpul relativ scurt al etalării sale depline, al epifaniei sale. Dacă realitatea n-ar avea înainte de toate natură fenomenală, alegerea, călăuzită doar de criteriile deplinătății și perfecțiunii în etalare, ar fi cu totul arbitrară.

Primatul apariției pentru toate fapăturile vii cărora lumea le apare în modalitatea unui mi-se-pare e foarte relevant pentru tema de care urmează să ne ocupăm – acele activități mentale prin care ne deosebim de alte specii animale. Fiindcă, deși există mari diferențe între aceste activități, ele au în comun o *retragere* din lumea așa cum ea apare și o repliere spre sine. Asta n-ar crea mari probleme dacă am fi simpli spectatori, fapături asemenea zeilor aruncate în lume spre a-i purta de grijă sau spre a ne bucura de ea și a fi distrați de ea, dar având totodată în posesie drept habitat natural o altă regiune. Noi însă *suntem nu doar în lume, ci suntem ai lumii*; suntem și noi niște apariții, în virtutea faptului că sosim și plecăm, că apărem și dispărem; și cu toate că venim dintr-un nicăieri, sosim bine echipați pentru a gestiona tot ce ne apare și a lua parte la piesa de teatru a lumii. Aceste proprietăți nu dispar atunci când se-ntâmplă să ne angajăm în activități mentale și când, ca să folosesc metafora lui Platon, închidem ochii trupești spre a-i putea deschide pe cei ai minții. Teoria celor două lumi face parte dintre paralogismele metafizice, dar ea n-ar fi avut cum să supraviețuiască atâtea secole dacă n-ar fi corespuns în mod atât de plauzibil unor experiențe fundamentale. Cum spunea odată Merleau-Ponty², „din ființă nu pot evada decât tot în ființă“, și de vreme ce pentru oameni Ființă și Apariție coincid înseamnă că din apariție nu pot evada decât tot în apariție. Iar asta nu rezolvă problema, căci problema privește aptitudinea în genere a gândirii de a apărea, și întrebarea e dacă gândirea și alte activități mentale invizibile și inaudibile

sunt menite să apară ori de fapt ele nu-și pot găsi niciodată în lume un sălaș potrivit.

2 (Adevărata) ființă și (simpla) apariție: teoria celor două lumi

Putem găsi o primă sugestie încurajatoare cu privire la acest subiect dacă examinăm vechea dihotomie metafizică dintre (adevărata) Ființă și (simpla) Apariție, fiindcă și ea se sprijină pe primatul, sau cel puțin pe prioritatea, apariției. Pentru a afla ce anume *există* cu adevărat, filozoful trebuie să *părăsească* lumea aparițiilor, printre care se simte în chip firesc și originar acasă, așa cum a făcut Parmenide când a fost înălțat, dincolo de porțile nopții și ale zilei, până pe calea divină, aflată „departe de căile obișnuite ale oamenilor“³, și cum a făcut și Platon, în Parabola peșterii⁴. Lumea aparițiilor este *anterioară* oricărei regiuni pe care filozoful ar putea-o *alege* drept „adevăratul“ lui sălaș, deși nu a fost născut în ea. Dintotdeauna, tocmai caracterul de apariție al acestei lumi i-a sugerat filozofului, adică spiritului uman, ideea că trebuie neapărat să existe ceva ce nu este apariție: „*Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist*“ („Dacă privim lumea ca pe o apariție, ea însăși dovedește existența a ceva ce nu este apariție“), spunea Kant⁵. Cu alte cuvinte, atunci când filozoful părăsește lumea care se oferă simțurilor noastre și-și întoarce privirea (*periagogé* platoniciană) către viața spiritului, el se inspiră de la cea dintâi, căutând ceva care să i se reveleze și să-i explice adevărul ei subiacent. Acest adevăr – *a-létheia*, ceea ce se des-coperă (Heidegger) – poate fi conceput doar ca o altă „apariție“, ca un alt fenomen, la început ascuns, dar de un ordin presupus superior, semnificând astfel precumpănirea durabilă a apariției. Aparatul nostru mental, deși se poate sustrage aparițiilor *prezente*, rămâne angrenat în Apariție. Spiritul, în căutarea sa – hegeliana *Anstrengung des Begriffs* –, nu mai puțin decât simțurile, se așteaptă ca ceva să-i apară.

Ceva foarte asemănător pare a fi adevărat pentru știință, îndeosebi pentru cea modernă, care – potrivit unei remarci din tinerețe a lui Marx – se bazează pe despărțirea Ființei de Apariție, astfel încât nu mai e nevoie de strădania specială și individuală a filozofului de a ajunge la un „adevăr“ din spatele aparițiilor. Omul de știință depinde și el de apariții, fie că, spre a afla ce se

află dedesubtul suprafeței, taie și desface corpul vizibil ca să privească înăuntrul lui, fie că descoperă obiecte ascunse folosindu-se de tot felul de echipamente sofisticate ce le dezbracă de proprietățile exterioare prin care ele se arată simțurilor noastre naturale. Ideea călăuzitoare a acestor strădanii filozofice și științifice este mereu aceeași: fenomenele, după cum spunea Kant⁶, „trebuie să aibă cauze care nu sunt fenomene“. Aceasta este, de fapt, o vădită generalizare a modului natural în care lucrurile se ivesc și „apar“ la lumina zilei dintr-un sol de întuneric, cu deosebirea că acum se postula că acest sol posedă un grad mai mare de realitate în comparație cu ceea ce doar apare și după o vreme dispare la loc. Și, întocmai cum „strădaniiile conceptuale“ ale filozofului de a găsi ceva dincolo de apariții sfârșeau întotdeauna în invective violente la adresa „simplelor-apariții“, tot așa reușitele eminamente practice ale oamenilor de știință în dezvăluirea a ceea ce aparițiile înseși nu arată niciodată fără a fi busculate au fost obținute pe seama lor.

Primatul apariției este un fapt al vieții cotidiene de care nici omul de știință, nici filozoful nu pot fugi, la care sunt nevoiți să revină mereu ieșind din laboratoarele și studiile lor și care își arată puterea nefiind niciodată câtuși de puțin schimbat sau deviat de ceea ce descoperă ei atunci când se retrag dintre apariții. „Astfel, noțiunile «stranii» ale fizicii noi ... [uimesc] simțul comun ... fără să schimbe nimic din categoriile sale.“⁷ Împotriva acestei convingeri nestrămutate a simțului comun stă străvechea supremație a Ființei și Adevărului asupra simplei-apariții, adică supremația *temeiului* care nu apare asupra suprafeței care apare. Acest temei răspunde, pesemne, la cea mai veche întrebare a filozofiei și deopotrivă a științei: Cum se face că în genere ceva sau cineva, inclusiv eu însumi, apare și ce anume îl face să apară sub această formă și configurație anume, nu sub o alta? Întrebarea însăși cere să se indice o *cauză*, și nu o bază ori un temei, dar ceea ce contează aici e că tradiția noastră filozofică a transformat baza pornind de la care ceva crește în cauza care îl produce, iar apoi a atribuit acestui agent producător un grad superior de realitate față de cel atribuit lucrurilor care se oferă privirii. Crezul că o cauză trebuie să aibă rang mai înalt decât efectul (astfel încât efectul poate fi ușor depreciat reducându-l la cauza sa) e posibil să aparțină celor mai vechi și mai tenace paralogisme metafizice. Totuși nu avem de-a face nici în acest caz cu o simplă eroare arbitrară; de fapt, nu numai că aparițiile nu dezvăluie niciodată de la sine ceea ce se află sub ele, ci, în general vorbind, ori de câte ori dezvăluie, deopotrivă ascund. „Nici

un lucru, nici o latură a unui lucru nu se arată decât ascunzându-le în mod activ pe celelalte.“⁸ Ele dezvăluie, dar totodată protejează de dezvăluire, și, în privința a ceea ce se află dedesubt, această protecție s-ar putea chiar să fie cea mai importantă funcție a lor. Acest lucru este în orice caz valabil pentru viețuitoare, a căror suprafață ascunde și protejează organele interne – sursa lor de viață.

Eroarea logică elementară a tuturor teoriilor ce se sprijină pe dihotomia dintre Ființă și Apariție este evidentă și a fost de timpuriu semnalată și rezumată de sofistul Gorgias într-un fragment din tratatul său pierdut *Despre non-existent sau despre natură* – presupus a fi o respingere a filozofiei eleate: „Ființarea rămâne obscură dacă nu întâlnește apariția [nu intră în același plan cu fenomenalitatea], iar apariția e inconsistentă (*asthenés*) dacă nu întâlnește ființarea“⁹.

Neconținută căutare de către știința modernă a bazei de dedesubtul simplelor-apariții a dat vechiului argument o nouă forță. Ea a silit chiar temeiul aparițiilor să iasă la iveală astfel încât omul, făptură adaptată aparițiilor și dependentă de ele, să acceadă la el. Rezultatele au fost însă descumpănitoare. S-a vădit că nici un om nu poate trăi printre „cauze“ și nu poate da seama în limbajul uman normal de o Ființă al cărei adevăr poate fi demonstrat științific în laborator și testat practic în lumea reală cu ajutorul tehnologiei. Totul arată de parcă Ființa, odată făcută manifestă, a prevalat asupra aparițiilor – numai că nimeni până acum n-a izbutit să *trăiască* într-o lume ce nu se manifestă de bunăvoie.

3 Inversarea ierarhiei metafizice: *valoarea suprafeței*

Lumea cotidiană a simțului comun, pe care nici omul de știință, nici filozoful nu o pot ocoli, cunoaște atât eroarea, cât și iluzia. Dar nu se poate ajunge la eliminarea erorilor sau risipirea iluziilor într-o zonă aflată dincolo de apariție. „Căci, în momentul în care o iluzie se spulberă, în momentul în care o apariție se destramă brusc, aceasta se întâmplă întotdeauna în avantajul unei noi apariții, care reia pe cont propriu funcția ontologică a celei dintâi...“

Dez-iluzia nu este pierderea unei evidențe decât pentru că este achiziția *unei alte evidențe...*, nu există *Schein* fără *Erscheinung*, orice *Schein* este contrapartea unui *Erscheinung*.¹⁰ Este, în cel mai bun caz, foarte îndoielnic că știința modernă, în neconținută ei căutare după *unicul* adevăr de dincolo de *simplele*-apariții, va fi odată în stare să rezolve această dificultate, fie și numai pentru că omul de știință aparține el însuși lumii aparițiilor, cu toate că perspectiva sa asupra acestei lumi poate să difere de cea a simțului comun.

Istoric vorbind, se pare că o îndoială de neînlăturat a fost inerentă întregului demers chiar de la începuturile sale, odată cu nașterea științei în epoca modernă. Prima idee pe de-a-ntregul nouă adusă de epoca modernă – ideea din veacul al XVII-lea de *progres* nelimitat, care după câteva secole a devenit cea mai îndrăgită dogmă a *tuturor* oamenilor trăitori într-o lume orientată științific – pare menită să înlăture amintita dificultate: deși ne așteptăm ca progresul să continue mereu, nimeni nu pare să fi crezut vreodată în atingerea țelului final absolut al adevărului.

Evident, conștiința amintitei dificultăți trebuie să se manifeste cel mai acut în științele care se ocupă direct de oameni, iar răspunsul – redus la cel mai mic numitor comun al său – al diverselor ramuri ale biologiei, sociologiei și psihologiei constă în a interpreta toate aparițiile drept funcții ale procesului vieții. Marele avantaj al funcționalismului constă în aceea că ne oferă din nou o concepție unitară despre lume, iar vechea dihotomie metafizică dintre (adevărată) Ființă și (simplă) Apariție, dimpreună cu vechea prejudecată a supremației Ființei asupra apariției, se păstrează intactă în continuare, deși într-o manieră diferită. Raționamentul a suferit o anumită deplasare; aparițiile nu mai sunt depreciate drept „calități secundare”, ci sunt înțelese drept condiții necesare pentru procesele esențiale care se petrec înăuntrul organismului viu.

Această ierarhie a fost de curând contestată într-un mod care mi se pare extrem de semnificativ. Oare nu cumva nu aparițiile există de dragul procesului vieții, ci, dimpotrivă, procesul vieții există în vederea aparițiilor? Dat fiind că trăim într-o lume care *apare*, nu este oare mult mai plauzibil că tot ce e relevant și semnificativ în această lume a noastră ar trebui să se afle tocmai la suprafață?

În câteva studii despre variatele înfățișări și forme din viața animală, zoologul și biologul elvețian Adolf Portmann a arătat că faptele înseși spun cu totul altceva decât simplista ipoteză funcționalistă potrivit căreia la

făpturile vii aparițiile servesc doar supraviețuirii proprii și a speciei. Dintr-un punct de vedere diferit și, așa-zicând, mai nevinovat, pare mai degrabă că, dimpotrivă, organele interne, non-aparente există doar pentru a servi la producerea și susținerea caracterelor aparente. „Anterior tuturor funcțiilor care servesc supraviețuirii individului și a speciei... găsim simplul fapt al apariției și auto-expunerii *care conferă sens acestor funcții*” (subl. mea)¹¹.

În plus, Portmann demonstrează printr-o mulțime de exemple fascinante ceea ce ar trebui să fie evident cu ochiul liber – că enorma varietate a vieții animale și vegetale, bogăția însăși a manifestărilor în chiar *superfluitatea* ei funcțională, nu poate fi explicată de teoriile curente care înțeleg viața în termeni de funcționalitate. Astfel, penajul păsărilor, „căruiă, la prima vedere, îi atribuim valoarea de înveliș cald, protector, este, în plus, astfel conformat, încât părțile lui vizibile – și numai ele – alcătuiesc un veșmânt colorat, a cărui valoare intrinsecă rezidă exclusiv în apariția lui vizibilă”¹². În general vorbind, „simpla formă funcțională, atât de preamărită de unii ca fiind potrivită Naturii [adekvată scopurilor acesteia], este un caz rar și special”¹³. Este, așadar, greșit să fie luat în considerare doar procesul funcțional care se petrece înăuntrul organismului viu, iar tot ce este exterior și „se oferă simțurilor să fie privit drept consecința mai mult sau mai puțin subordonată a proceselor mult mai esențiale, mai «centrale» și mai «reale»”¹⁴. Potrivit unei asemenea interpretări eronate, „aspectul exterior al animalului servește la conservarea aparatului intern, esențial, prin mișcare și prin ingerarea hranei, evitarea dușmanilor și găsirea de parteneri sexuali”¹⁵. Împotriva acestei abordări, Portmann propune „morfologia” sa, o nouă știință care ar inversa prioritățile: „*Nu ce anume este ceva, ci felul cum «apare» acel ceva constituie problema cercetării*” (subl. mea)¹⁶.

Asta înseamnă că însăși înfățișarea unui animal „trebuie considerată un organ de referință special în raport cu un ochi care observă. ... Ochiul și ceea ce urmează a fi privit formează o unitate funcțională, alcătuită după reguli la fel de stricte ca acelea ce funcționează între hrană și organele digestive”¹⁷. Iar în conformitate cu această inversare Portmann distinge între „aparițiile autentice”, care se oferă privirii de la sine, și cele „neautentice”, cum sunt rădăcinile plantelor sau organele interne ale unui animal, care devin vizibile doar prin intervenție din afară asupra apariției „autentice” și prin violarea ei.

Două fapte de importanță egală conferă acestei inversiuni caracter fundamental plauzibil. Mai întâi, izbitoarea diferență dintre aparițiile „autentice” și cele „neautentice”, dintre conformațiile externe și aparatul intern. Conformațiile externe sunt nesfârșit de variate și extrem de diferențiate; în cazul animalelor superioare putem de obicei să deosebim un individ de altul. Caracterele externe ale viețuitoarelor sunt, în plus, dispuse conform legii simetriei, astfel încât apar într-o ordine determinată și agreabilă. Organele interne, dimpotrivă, nu sunt niciodată plăcute ochiului; odată expuse privirii, ele arată ca și cum ar fi fost aruncate la un loc unul câte unul și, dacă nu sunt deformat de boală sau de vreo stranie anormalitate, par asemănătoare; până și diversele specii animale, ca să nu mai vorbim de indivizi, sunt anevoie de deosebit între ele doar inspectându-le viscerele. Când definește viața drept „apariția unui interior într-un exterior”¹⁸, Portmann pare să cadă victimă tocmai vederilor pe care le critică; pentru că prin propriile descoperiri a demonstrat că ceea ce se arată în exterior este atât de pregnant *diferit* de interior, încât abia dacă se poate spune că interiorul apare vreodată cu adevărat. Interiorul, aparatul funcțional al procesului vieții, este acoperit de un exterior care, cât privește procesul vieții, are o singură funcție – aceea de a-l ascunde și a-l proteja, de a împiedica expunerea lui la lumina unei lumi aparente. Dacă ar fi ca acest interior să apară, am arăta cu toții la fel.

La asta se adaugă, în al doilea rând, dovezile la fel de pregnante ale existenței unui impuls înăscut – nu mai puțin irepresibil decât instinctul funcțional de conservare – pe care Portmann îl numește „nevoia de auto-expunere” (*Selbstdarstellung*). Acest instinct este complet gratuit din perspectiva conservării vieții; el transcende cu mult ceea ce poate fi socotit necesar pentru atracția sexuală. Aceste constatări sugerează că precumpănirea apariției exterioare implică, pe lângă simpla receptivitate a simțurilor noastre, o activitate spontană: *tot ceea ce poate vedea vrea să fie văzut, tot ceea ce poate auzi caută să se facă auzit, tot ceea ce poate atinge se oferă, la rândul-i, atingerii*. Se întâmplă într-adevăr de parcă tot ce este viu – pe lângă faptul că suprafața lui e făcută în vederea apariției, e potrivită să fie văzută și menită să le apară altora – are o *nevoie de a apărea*, de a-și afla loc în lumea aparițiilor nu prezentând și arătându-și „sinele lăuntric”, ci arătându-se pe sine ca individ. (Cuvântul „auto-expunere”, la fel ca germanul *Selbstdarstellung*, este echivoc: poate însemna că îmi fac în mod activ simțită, văzută și auzită prezența, sau că îmi etalez *sinele*, ceva dinăuntru meu care altminteri nu

ar apărea defel – adică, în terminologia lui Portmann, o apariție „neautentică”. În continuare, voi folosi acest cuvânt în primul din cele două sensuri.) Tocmai această auto-expunere, deja foarte vădită la formele superioare de viață animală, își atinge apogeul la specia umană.

Inversiunea morfologică operată de Portmann asupra priorităților admise în mod curent are ample consecințe, pe care însă – probabil din motive foarte îndreptățite – nu le detaliază. Aceste consecințe converg spre ceea ce el numește „valoarea suprafeței”, adică spre faptul că „apariția vădește o maximă putere de expresie în comparație cu elementul lăuntric, ale cărui funcții sunt de un ordin mai primitiv”¹⁹. Folosirea cuvântului „expresie” arată clar dificultățile terminologice pe care le va întâmpina inevitabil detalierea acestor consecințe. Pentru că o „expresie” nu poate decât să exprime ceva, iar la inevitabila întrebare „Ce anume exprimă (adică expune) respectiva expresie?” răspunsul va fi de fiecare dată: ceva lăuntric – o idee, un gând, o emoție. Expresivitatea unei apariții este însă de un ordin diferit; aceasta nu se „exprimă” decât pe sine, adică se expune sau se etalează. Din descoperirile lui Portmann rezultă că standardele noastre de judecată obișnuite, atât de ferm înrădăcinate în presupoziii și prejudecăți metafizice – conform cărora esențialul se află dedesubtul suprafeței, iar suprafața e „superficială” – sunt greșite, că e iluzorie convingerea noastră comună potrivit căreia ceea ce este înăuntru nostru, „viața noastră lăuntrică”, e mai relevant pentru ceea ce „suntem” decât ceea ce apare la suprafață; dar când vrem să corectăm aceste erori de gândire constatăm că limbajul nostru, sau cel puțin bagajul nostru terminologic, este deficitar.

4 Corp și suflet; suflet și spirit

De altfel, dificultățile nu sunt nicidecum doar terminologice. Ele au o strânsă legătură cu anumite credințe problematice de-ale noastre în legătură cu viața psihică și cu relația dintre suflet și corp. Suntem, fără îndoială, înclinați să acceptăm că nimic din interiorul corpului nu apare în chip autentic și de la sine, dar dacă vorbim despre o viață lăuntrică exprimată prin apariție exterioară avem în vedere viața sufletului. Relația interior–exterior,

adevărată pentru corpurile noastre, nu-i adevărată și pentru sufletele noastre, cu toate că vorbim de *viață* psihică și de localizarea ei „înăuntrul” nostru folosind metafore extrase în mod evident din datele și experiențele corporale. Aceeași folosire a metaforelor este caracteristică și pentru limbajul nostru conceptual, menit să vadă viața spiritului; cuvintele pe care le folosim în discursul strict filozofic sunt și ele în mod invariabil derivate din expresii ce se raportează inițial la lumea așa cum se oferă ea celor cinci simțuri trupești ale noastre, din experiența cărora sunt apoi, după cum spunea Locke, „transportate” – *metaphérein*, a duce dincolo – „către semnificații mai abstracte și făcute să reprezinte idei care nu cad sub perceperea simțurilor noastre”. Doar cu ajutorul unui atare transfer pot oamenii „să conceapă acele fenomene resimțite în ei înșiși și care nu apăreau în afară în chip sensibil”²⁰. Locke se sprijină aici pe vechea asumție tacită a identității dintre suflet și spirit, ambele fiind opuse corpului în virtutea invizibilității lor.

La o examinare mai atentă însă, se vedește că ceea ce este valabil pentru spirit, anume că limbajul metaforic e singura modalitate de care el dispune spre a „apărea în afară în chip sensibil” – chiar și activitatea tăcută, neaparentă constă deja în vorbire, în dialogul tăcut pe care-l port cu mine însumi –, nu-i deloc adevărat pentru viața sufletului. Limbajul conceptual metaforic este, ce-i drept, adecvat activității de a gândi, operațiilor intelectului, dar viața sufletului nostru, cu toată intensitatea ei, se exprimă mult mai adecvat într-o privire fugară, într-un sunet, într-un gest decât în vorbire. Ceea ce devine limpede atunci când vorbim despre experiențe psihice nu e niciodată experiența psihică în sine, ci orice se-ntâmplă să *gândim* despre ea când reflectăm asupra ei. Spre deosebire de gânduri și idei, sentimentele, pasiunile și emoțiile nu pot deveni parte componentă a lumii aparițiilor, întocmai cum nu pot nici organele noastre interne. Ceea ce apare în lumea exterioară, pe lângă semnele fizice, este doar ceea ce facem noi din ele prin operații de gândire. Orice *exteriorizare* a mâniei, spre deosebire de mânia pe care o simt, conține deja o reflecție despre ea, și această reflecție e cea care-i imprimă emoției forma puternic individualizată caracteristică tuturor fenomenelor de suprafață. A-ți arăta mânia constituie o formă de auto-expunere: eu hotărâsc ce e potrivit să apară. Cu alte cuvinte, emoțiile pe care le simt, întocmai ca organele interne cu ajutorul cărora trăim, nu sunt *menite* a fi arătate în starea lor nefalsificată. De bună seamă că n-aș putea să le transform în apariții dacă imboldul n-ar veni de la ele și dacă

nu le-aș simți așa cum simt și alte senzații care mă fac să conștientizez procesul vieții dinăuntrul meu. Dar felul în care se vădesc ele fără intervenția reflecției și fără a fi transferate în vorbire – prin privire, gest, sunet nearticulat – nu diferă de felul în care speciile de animale superioare își comunică una alteia, precum și oamenilor, emoții foarte asemănătoare.

Prin contrast, activitățile noastre mentale sunt concepute în vorbire înainte de a fi comunicate; dar rostul vorbirii este să fie auzită, iar al cuvintelor, să fie înțelese de alții care au și ei capacitatea de a vorbi, tot așa cum o faptură înzestrată cu simțul văzului e menită să vadă și să fie văzută. Gândirea fără vorbire este de neconceput: „gândirea și vorbirea se anticipează una pe cealaltă. Ele își iau întruna locul una celeilalte”²¹; de fapt, fiecare o ia de bună pe cealaltă. Și, cu toate că facultatea vorbirii poate fi localizată fizic cu mai mare siguranță decât multe dintre emoții – iubirea sau ura, rușinea sau invidia –, locusul ei nu e un „organ” și este lipsit de toate proprietățile strict funcționale atât de caracteristice întregului proces organic al vieții. E adevărat că toate activitățile mentale se retrag din lumea aparițiilor, dar nu înspre un interior al sinelui ori al sufletului. Gândirea, cu limbajul conceptual care o însoțește, de vreme ce se petrece în și este rostită de o faptură care se simte acasă într-o lume de apariții, are nevoie de metafore pentru a surmonta distanța dintre o lume care se oferă experienței senzoriale și un tărâm unde nu poate exista nicicând o asemenea aprehendare nemijlocită a evidenței. Dar experiențele noastre sufletești sunt în așa măsură legate de corp, încât a vorbi despre o „viață lăuntrică” a sufletului e la fel de ne-metaforic ca a vorbi despre un simț interior grație căruia avem senzații clare despre funcționarea sau lipsa de funcționare a organelor noastre interne. E evident că o faptură neînzestrată cu inteligență nu poate avea ceva de felul experienței identității personale; ea este cu totul la discreția proceselor vieții sale lăuntrice, a umorilor și emoțiilor sale, a căror continuă schimbare nu diferă cu nimic de schimbarea continuă a organelor trupului nostru. Orice emoție este o experiență somatică; inima mă doare când sunt mâhnit, se încălzește de simpatie, se deschide în rarele momente în care mă copleșesc iubirea sau bucuria, iar senzații fizice similare însoțesc și supărarea, mânia, invidia și alte afecte. Limbajul sufletului în faza sa doar expresivă, anterioară transformării și transfigurării sale prin gândire, nu e metaforic; el se detașează de simțuri și nu folosește analogii atunci când vorbește în termeni de senzații fizice. Merleau-Ponty, după știința mea singurul filozof care nu doar a încercat să dea seama de structura organică a existenței umane, ci s-a și

străduit cu tot dinadinsul să inițieze o „filozofie a cărnii“, era încă derutat de vechea identificare a spiritului cu sufletul, atunci când definea spiritul drept „*cealaltă față* a corpului“, pe temeiul că „există un corp al spiritului și un spirit al corpului și un chiasm între ele“²². Tocmai lipsa unor asemenea chiasme sau încrucișări constituie marea dificultate pe care ne-o prilejuiesc fenomenele mentale, și Merleau-Ponty însuși, într-un alt context, recunoștea foarte limpede această lipsă. Gândirea, scrie el, este „fundamentală pentru că nu are nici un suport, dar nu este fundamentală în sensul că odată cu ea am atinge o temelie pe care ar trebui să ne sprijinim și să stăm. În principiu vorbind, gândirea fundamentală este fără fund. Este, dacă vreți, un abis“²³. Dar ceea ce e adevărat despre spirit nu e adevărat despre suflet, și viceversa. Sufletul, deși probabil mult mai opac decât va reuși spiritul să fie vreodată, nu este fără fund; el chiar „debordează“ înspre corp, „năvălește peste el, e ascuns în el – și în același timp are nevoie de el, se mărginește în el, este *ancorat* în el“²⁴.

Amintesc în treacăt că astfel de incursiuni în problema veșnic tulburătoare a relației dintre corp și suflet datează din Antichitate. Scrierea aristotelică *De anima* e plină de considerații dificile despre fenomenele psihice și strânsa lor legătură cu corpul, prin contrast cu relația, sau mai degrabă non-relația, dintre corp și spirit. Discutând despre aceste lucruri într-un mod destul de șovăielnic și atipic, Aristotel declară: „...s-ar părea că, pentru cele mai multe cazuri, «sufletul» nu este afectat și nu acționează în lipsa corpului: de exemplu, mânia, îndrăzneala, dorința și întreaga sensibilitate. Totuși, mai ales gândirea pare a-i fi proprie. Dar, dacă ea este un anumit tip de imaginație [*phantasia*], nici ea [*noein*] nu s-ar putea realiza în lipsa corpului“²⁵. Iar ceva mai departe, rezumând: „Despre intelect [*nous*] și potența contemplativă nu este nimic clar. Se pare că este vorba despre un alt gen al sufletului, și numai acesta poate fi separat [de corp], ca și eternul de coruptibil“²⁶. Iar într-unul din tratatele sale biologice Aristotel sugerează că sufletul – atât partea lui vegetativă, cât și cea nutritivă și senzitivă – „a dobândit existență în embrion fără să fi existat anterior în afara acestuia, pe când *nous*-ul a pătruns în suflet din afară, dăruind astfel omului un gen de activitate care nu are legătură cu activitățile corpului“²⁷. Cu alte cuvinte, nu există senzații corespunzătoare activităților mentale; iar senzațiile sufletului [*psyché*] sunt trăiri pe care le percepem prin organele corpului nostru.

Alături de nevoia de auto-expunere prin care viețuitoarele se încadrează într-o lume a aparițiilor, oamenii se mai *prezintă* și prin faptă și cuvânt, și

astfel indică în ce fel *voiesc* să apară, ce anume, în opinia lor, se cuvine a fi văzut și ce nu. Acest element al alegerii deliberate între ceea ce să arate și ceea ce să ascundă pare a fi specific uman. *Până la un punct*, putem alege cum să le apărem altora, iar această apariție nu este nicidecum manifestarea exterioară a unei dispoziții lăuntrice; căci dacă ar fi probabil că toți am acționa și am vorbi la fel. Și în acest punct îi datorăm lui Aristotel distincțiile cruciale. „Sunetele articulate prin voce – scrie el – sunt simboluri ale stărilor sufletești, iar cuvintele scrise sunt simboluri ale cuvintelor vorbite. Și apoi, cum nu toți oamenii au aceeași scriere, tot așa nu toți oamenii au aceleași sunete ale vorbirii, *pe când stările sufletești* [*pathémata*], *pe care sunetele le simbolizează direct, sunt aceleași pentru toți*.“ Aceste stări, care se exprimă „în chip natural“ prin „sunete nearticulate, așa cum produc animalele, au și ele un înțeles“, dezvăluie ceva. Distingerea și individuația se realizează prin vorbire, folosind verbe și nume (substantive), iar acestea nu sunt produse ori „simboluri“ ale sufletului, ci ale intelectului: „Numele înseși și verbele se aseamănă [*éoi ken*]... cu gândurile [*noé masin*]“ (subl. mea)²⁸.

Dacă fundamentul psihic intern al apariției noastre individuale nu ar fi mereu același, n-ar putea exista știința psihologiei, care, ca știință, se sprijină pe propoziția: „pe dinăuntru suntem cu toții la fel“²⁹, întocmai cum știința fiziologiei și medicina se sprijină pe asemănarea perfectă a organelor noastre interne. Psihologia, psihologia abisală sau psihanaliza, nu descoperă altceva decât stările sufletești mereu schimbătoare, sinuozitățile vieții noastre psihice, iar rezultatele și descoperirile ei nu sunt, în sine, nici deosebit de atrăgătoare, nici foarte semnificative. „Psihologia individului“, pe de altă parte, care e prerogativa ficțiunii, a romanului și a piesei de teatru, nu poate fi niciodată o știință; a o numi știință ar fi o contradicție în termeni. Când știința modernă a început, în fine, să aducă lumină în biblicul „întuneric al inimii omenești“ – despre care Augustin spunea: „*Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo*“ („Ascunsă-i inima bună, ascunsă-i inima rea, un abis este în inima bună și deopotrivă în cea rea“)³⁰ –, aceasta s-a vădit a fi, după cum bănuia deja Democrit³¹, „o cămară și un depozit pline cu cele mai variate și mai întristătoare rele“. Sau, într-o formulare ceva mai pozitivă, „*Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will*“ („Sentimentul este încântător atunci când rămâne în temei; însă nu și atunci când pășește în lumină, tinzând să devină ființă și să domine“)³².

Monotona uniformitate și atotprezența urâtenie atât de caracteristice descoperirilor psihologiei moderne și care contrastează atât de izbitor cu nesfârșita varietate și bogăție a conduitei umane fățișe stau mărturie pentru diferența radicală dintre interiorul și exteriorul corpului uman. Pasiunile și emoțiile sufletului nostru nu sunt doar solidare cu corpul, ci au aceleași funcții – de susținere și menținere a vieții – proprii organelor noastre interne, având în comun cu acestea și faptul că doar boala și anormalitatea le pot individualiza. Fără pulsunea sexuală, care ne vine din partea organelor reproducătoare, nu ar fi posibilă iubirea; dar, în timp ce pulsunea e totdeauna aceeași, cât de variată este, în manifestările ei concrete, iubirea! Desigur că putem înțelege iubirea drept sublimare a sexualității, însă cu condiția să nu uităm nici o clipă că fără ea nu ar exista nimic din ceea ce înțelegem prin sexualitate și că fără un minim de intervenție a spiritului, adică fără o alegere deliberată între ceea ce place și ceea ce displace, nici măcar alegerea unui partener sexual nu ar fi cu putință. Tot așa, frica e o emoție indispensabilă pentru supraviețuire; ea dă seama de pericol, iar fără această avertizare senzorială nici o viețuitoare n-ar rămâne prea mult timp în viață. Omul curajos nu este cel lipsit de această emoție sau care o poate birui o dată pentru totdeauna, ci cel care a hotărât că nu vrea să-și arate frica. Curajul poate deveni atunci a doua natură sau o deprindere, dar nu în sensul că neînfricarea ia locul fricii, ca și cum ar putea deveni ea însăși o emoție. Asemenea alegeri sunt determinate de diverși factori; multe sunt predeterminate de cultura înăuntrul căreia ne naștem – le facem pentru că vrem să fim pe placul altora. Dar există și alegeri pe care nu ni le inspiră mediul înconjurător; le putem face pentru a ne fi plăcuți nouă înșine sau pentru că vrem să dăm un exemplu, adică să-i convingem pe alții să le placă ceea ce ne place nouă. Oricare ar fi motivele, succesul și eșecul în materie de auto-prezentare depind de coerența și durată imaginii prezentate astfel lumii.

Cum aparițiile se prezintă întotdeauna sub înfățișarea de aparență, simularea și amăgirea deliberată din partea celui ce acționează, precum și eroarea și iluzionarea din partea spectatorului se află, inevitabil, printre potențialitățile inerente. Auto-prezentarea diferă de auto-expunere prin alegerea activă și conștientă a imaginii arătate; auto-expunerea nu are altă cale decât să etaleze proprietățile pe care le posedă o faptură vie. Auto-prezentarea nu ar fi posibilă fără un anumit grad de percepție de sine – capacitate inerentă caracterului reflexiv al activităților mentale și care în mod vădit transcende

simpla conștientă, pe care oamenii o au probabil în comun cu animalele superioare. Numai auto-prezentarea este, la drept vorbind, deschisă ipocriziei și prefăcătoriei, iar singurul mod de a le deosebi pe acestea de realitate și adevăr rezidă în incapacitatea celor dintâi de a dura și a rămâne consecvenți. S-a spus că ipocrizia este complimentul pe care viciul îl face virtuții, dar lucrurile nu stau chiar așa. Orice virtute începe cu un compliment făcut sieși, prin care cel în cauză exprimă faptul că e mulțumit cu ea. Complimentul acesta implică o promisiune făcută lumii, celor cărora le apar, de a acționa în concordanță cu plăcerea mea, iar pe ipocrit îl caracterizează încălcarea acestei promisiuni subînțelese. Cu alte cuvinte, ipocritul nu este un netrebnic căruia îi place viciul și care își ascunde față de cei din jur această plăcere. Testul aplicabil ipocritului este sentința socratică „*Fii așa cum vrei să apari*“, ceea ce înseamnă să apari *întotdeauna* așa cum vrei să le apari altora, chiar și dacă ești singur și nu-ți apari decât ție însuși. Când iau o asemenea decizie, nu doar reacționez la calitățile care se-ntâmplă să-mi fie date; ci e un act de alegere deliberată între diversele potențialități de conduită pe care mi le oferă lumea. Din astfel de acte se încheagă până la urmă ceea ce se cheamă caracterul sau personalitatea, un ansamblu de trăsături identificabile, reunite într-un tot comprehensibil și lesne identificabil, întipărit, așa-zicând, pe un substrat statornic de calități și defecte specifice structurii sufletești și trupești a celui în cauză. Datorită relevanței de netăgăduit a acestor proprietăți auto-alese pentru modul în care persoana respectivă apare și pentru rolul pe care-l joacă în lume, filozofia modernă, începând de la Hegel, a sucombat straniei iluzii că omul, spre deosebire de alte făpturi, s-a auto-creat. Evident, auto-prezentarea și simpla-prezență în lume nu sunt același lucru.

5. Apariție și aparență

Întrucât alegerea ca factor decisiv în auto-prezentare are de-a face cu aparițiile și întrucât apariția are dubla funcție de a ascunde un interior și a revela o „suprafață“ – de pildă, de a disimula frica și a revela curajul, adică de a ascunde frica etalând curajul –, există întotdeauna posibilitatea ca ceea

ce apare să se dovedească în cele din urmă, prin dispariție, a fi fost o simplă *aparență*. Din pricina decalajului dintre interior și exterior, dintre temeiul apariției și apariție – sau, exprimându-ne altfel, oricât de diferiți și individualizați apărem și indiferent de măsura în care am ales în mod deliberat această individualitate –, va fi întotdeauna adevărat că „pe dinăuntru suntem toți la fel“, că nu suntem schimbători decât cu prețul funcționării înseși a organelor noastre psihice și trupești interne sau, invers, cu prețul unei intervenții în vederea înlăturării vreunei disfuncții. Iată de ce în orice apariție există un element de *aparență*: fondul în sine nu apare. De unde nu urmează că toate aparițiile sunt simple *aparențe*. *Aparențele* sunt posibile doar în mijlocul aparițiilor; ele presupun apariția așa cum eroarea presupune adevărul. Eroarea este prețul pe care-l plătim pentru adevăr, iar *aparența* este prețul pe care-l plătim pentru minunile apariției. Eroarea și *aparența* sunt fenomene strâns legate; ele își corespund.

Aparența e inerentă unei lumi guvernate de o dublă lege – cea de a apărea unei multitudini de fapte sensibile, înzestrată fiecare cu facultăți de percepție. Nimic din ce apare nu se manifestă unui singur privitor capabil să-l perceapă sub toate aspectele ce-i sunt inerente. Lumea apare în modalitatea lui „mi-se-pare“, supusă unor perspective particulare determinate de poziționarea în lume, precum și de organele de percepție folosite. Această modalitate nu doar că produce erori, pe care le pot îndrepta schimbându-mi poziționarea, venind mai aproape de ceea ce apare sau îmbunătățind capacitatea organelor mele de percepție cu ajutorul unor instrumente și aparate sau servindu-mă de imaginație spre a lua în considerare și alte perspective; ea dă naștere, de asemenea, unor *aparențe* adevărate, adică unor apariții înșelătoare, pe care nu le pot corecta ca pe niște erori, fiindcă sunt cauzate de localizarea mea permanentă pe pământ și rămân legate de propria-mi existență ca una din aparițiile pământului. „*Aparența* (*dokós*, de la *dokéi moi*) – spunea Xenofan – se întinde peste toate lucrurile“, astfel încât „nu există om, și nici nu va exista vreodată, care să aibă o cunoaștere clară privitoare la zei și la toate despre câte vorbesc aici; căci, și de s-ar întâmpla ca cineva să spună ce anume apare în realitatea lui totală, nici el însuși nu și-ar da seama de asta“³³.

Pe urmele distincției lui Portmann între apariții autentice și apariții neautentice, am putea vorbi despre *aparențe* autentice și *aparențe* neautentice: acestea din urmă, miraje precum o fata morgana, se destramă de la sine

sau pot fi risipite la o privire mai atentă; cele dintâi, dimpotrivă, asemeni mișcării Soarelui, adică ivirii sale dimineața și apunerii sale seara, nu se vor lăsa dislocate în fața a oricât de multă informație științifică, pentru că acesta e modul în care *apariția* Soarelui și a Pământului i *se înfățișează* inevitabil unei fături legate de Pământ și care nu-și poate schimba sălașul. Avem aici de-a face cu acele „iluzii naturale și inevitabile“ ale aparatului nostru senzorial la care se referă Kant în introducerea sa la dialectica transcendentă a rațiunii. Iluzia din judecata transcendentă el o numea „naturală și inevitabilă“, deoarece este „inseparabil legată de rațiunea omenească și ... chiar și după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează de a o momi și de a o arunca neîncetat în rătăcirii momentane, care trebuie mereu înlăturate“³⁴.

Faptul că *aparențele* naturale și inevitabile sunt inerente unei lumi a aparițiilor din care nu putem nicicând evada este pesemne cel mai puternic și cu siguranță cel mai plauzibil argument împotriva pozitivismului simplist care crede că a găsit un teren solid de certitudine refuzând complet să ia în considerare fenomenele mentale și rămânând atașat faptelor observabile, realității cotidiene care se oferă simțurilor noastre. Toate ființele vii, capabile deopotrivă să primească apariția prin organele de simț și să se expună ca apariții, sunt susceptibile de iluzii autentice, care nu sunt nicidecum aceleași la toate speciile, ci se leagă de forma și modul procesului vieții specifice fiecăreia. Animalele sunt și ele capabile să producă *aparențe* – multe pot chiar să falsifice câte-o apariție fizică –, iar oamenii și animalele au capacitatea înăscută de a manipula apariția cu scopul de a înșela. Descoperirea „adevăratei“ identități a unui animal în spatele vremelnice sale culori adaptative nu diferă mult de demascarea unui ipocrit. Dar ceea ce apare atunci de sub suprafața înșelătoare nu este un sine lăuntric, o apariție autentică, neschimbătoare și demnă de încredere în simpla ei prezență. Descoperirea risipește o înșelătorie; ea nu descoperă ceva ce apare în mod autentic. Un „sine lăuntric“, dacă există vreunul, nu-i apare niciodată nici simțului intern, nici celui extern, căci nici una din datele interne nu are trăsături stabile, relativ permanente care, fiind recognoscibile și identificabile, să caracterizeze apariția individuală. După cum a observat în repetate rânduri Kant³⁵, „nu poate exista un sine constant și permanent în această curgere a fenomenelor interne“. De fapt, e derutant să vorbim chiar și de „fenomene“ interne; tot ce cunoaștem sunt niște senzații interne a căror succesiune neconținută face cu neputință ca vreuna din ele să capete o formă

durabilă, identificabilă. („Căci unde, când și cum a avut loc vreodată o viziune a înăuntrului [*dedans*]? ... «Psihismul» își este opac lui însuși.”³⁶) Emoțiile și „senzațiile interne” sunt „nemundane” prin aceea că le lipsește principala proprietate mundană de a fi „statornice și durabile” cel puțin atâta timp cât e nevoie pentru a fi percepute cu claritate – și nu doar simțite –, pentru fi intuite, identificate și recunoscute ca atare; tot Kant făcea observația că „timpul, care este singura formă a intuiției noastre interne, nu are nimic fix”³⁷. Cu alte cuvinte, atunci când Kant vorbește despre timp ca „formă a intuiției interne”, el vorbește metaforic, fără să-și dea seama, iar metafora și-o ia din experiențele noastre spațiale, care au de-a face cu aparițiile externe. Tocmai absența formei și deci a oricărei posibilități de intuire caracterizează experiența senzațiilor noastre interne. În experiența internă, singurul lucru după care ne putem orienta ca să deosebim ceva măcar asemănător cu realitatea de dispozițiile mereu schimbătoare ale psihicului nostru este repetiția stăruitoare. În cazuri extreme repetiția poate deveni atât de stăruitoare, încât are drept rezultat permanentizarea unei dispoziții, a unei senzații; dar asta dă seamă invariabil de o gravă tulburare a psihicului – euforia maniacului sau depresia melancolicului.

6 Eul gânditor și sinele: Kant

În opera nici unui alt filozof conceptul de apariție și deci de aparență (*Erscheinung* și *Schein*) nu a jucat un rol atât de decisiv și de central ca în opera lui Kant. Noțiunea sa de „lucru în sine”, de ceva ce *este*, dar nu apare, deși determină apariții, poate fi și a și fost explicată în temeiul tradiției teologice: Dumnezeu este „ceva”; El nu este „nimic”. Dumnezeu poate fi gândit, dar numai ca ceea ce nu apare, nu ne este dat în experiență, așadar este „în sine”; și, întrucât nu apare, El nu este *pentru noi*. Această interpretare își are dificultățile ei. Pentru Kant, Dumnezeu este o „idee a rațiunii” și, ca atare, este *pentru noi*: a-l gândi pe Dumnezeu și a specula despre o lume de apoi este, după Kant, inerent gândirii umane, în măsura în care rațiunea, facultate speculativă a omului, transcende în mod necesar facultățile cognitive ale intelectului său: numai ceea ce apare și este dat experienței mele

în modul mi-se-pare poate fi cunoscut; dar și gândurile „sunt”, iar anumite produse ale gândirii, pe care Kant le numește „idei”, precum Dumnezeu, libertate, nemurire, deși nu sunt niciodată date experienței, fiind deci de necunoscut, sunt *pentru noi* în sensul precis că rațiunea nu poate evita să le gândească și că sunt de maxim interes pentru oameni și pentru viața spiritului. Iată de ce e recomandabil să examinăm în ce măsură noțiunea de „lucru în sine” care nu apare este presupusă în chiar înțelegerea lumii ca lume de apariții, indiferent de nevoile și asumptiile unei ființe gânditoare și ale vieții spiritului.

Există mai întâi faptul cotidian – mai degrabă decât concluzia lui Kant amintită înainte (la p. 30) – că, prin faptul că apare, orice viețuitoare posedă „un temei care nu este apariție (fenomen)”, dar care poate fi adus la lumina zilei, unde devine ceea ce Portmann numea o „apariție neautentică”. Desigur, potrivit lui Kant, lucrurile care nu apar de la sine, dar a căror existență poate fi demonstrată – organe interne, rădăcini de copaci și de plante și altele asemenea – sunt și ele apariții. Totuși, concluzia sa că aparițiile „trebuie ele însele să aibă cauze care nu sunt apariții (fenomene)” și deci „să aibă la bază un obiect transcendent”³⁸, care le determină ca simple reprezentări³⁹, adică un ceva ce în principiu ține de o altă ordine ontologică, pare în mod evident formulată prin analogie cu fenomenele acestei lumi, care cuprinde atât apariții autentice, cât și apariții neautentice și în care aparițiile neautentice, întrucât cuprind însuși dispozitivul procesului vieții, par a fi *cauza* celor autentice. Înclinația teologică (în cazul lui Kant nevoia de a aduce argumente în favoarea existenței unei lumi inteligibile) se face simțită aici în sintagma „simple reprezentări” – de parcă filozoful ar fi uitat propria-i teză de bază potrivit căreia „condițiile posibilității experienței în genere sunt în același timp condiții ale posibilității obiectelor experienței, și de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică *a priori*”⁴⁰. Caracterul plauzibil al argumentului kantian potrivit căruia ceea ce determină ceva să apară trebuie să fie de un alt ordin decât apariția însăși se sprijină pe experiența pe care o avem cu fenomenele vieții, ceea ce nu e valabil și pentru ordinea ierarhică dintre „obiectul transcendent” (lucrul în sine) și „simplele reprezentări”; or această ordine de priorități o inversează teza lui Portmann. Kant se lasă ademenit de marea sa dorință de a-și fundamenta orice argument care, fără să poată constitui o dovadă peremptorie, cel puțin conferă un caracter plauzibil covârșitor aserțiunii că *neîndoielnic* „există ceva distinct de lume,

care conține principiul ordinii lumii⁴¹ și care, ca atare, este el însuși de un ordin superior. Dacă ne încredem doar în experiențele noastre cu lucruri care apar și, respectiv, nu apar și începem să speculăm în aceeași direcție, putem conchide la fel de bine, ba chiar cu mult mai plauzibil, că în spatele lumii fenomenale s-ar putea să existe într-adevăr un temei ultim, dar că principala, ba chiar unica semnificație a acestui temei rezidă în efectele sale, adică în ceea ce el face să apară, și nu în pura sa creativitate. Dacă divinul e ceea ce determină aparițiile fără ca el însuși să apară, atunci organele interne ale omului s-ar putea dovedi a fi adevăratele lui divinități.

Cu alte cuvinte, modul filozofic comun de a înțelege Ființa ca temei al Apariției se potrivește în cazul fenomenului vieții, dar nu același lucru se poate spune despre evaluarea Ființei în raport cu Apariția, care stă la baza tuturor teoriilor ce postulează existența a două lumi. Acea ierarhie tradițională își află originea nu în experiențele noastre curente cu lumea aparițiilor, ci mai degrabă în experiența cătuși de puțin curentă a eului gânditor. După cum vom vedea mai încolo, această experiență transcende nu doar Apariția, ci deopotrivă Ființa. Kant însuși identifică în mod explicit fenomenul care i-a furnizat adevăratul fundament pentru credința sa în „lucrul în sine” din spatele „simplelor”-apariții: e vorba de faptul că „în conștiința pe care o am despre mine în simpla gândire [*beim blossen Denken*] eu sunt ființa însăși [*das Wesen selbst*, adică *das Ding an sich*], dar despre care, desigur, încă nimic nu-mi este dat prin aceasta pentru gândire”⁴². Dacă reflectez la relația mea cu mine însumi din timpul activității de gândire, ar putea să pară că gândurile mele ar fi „simple reprezentări” sau manifestări ale unui eu care rămâne el însuși pentru totdeauna ascuns, deoarece gândurile, firește, nu sunt niciodată aidoma unor proprietăți ce pot fi predicate despre un sine sau despre o persoană. Eul gânditor este într-adevăr „lucrul în sine” al lui Kant: el nu le apare altora și, spre deosebire de sinele conștiinței de sine, nu-și apare sieși, dar nu e nici „nimic”.

Eul gânditor este pură activitate și, ca atare, este fără vârstă, fără sex, fără calități și fără biografie. Când lui Étienne Gilson i s-a cerut să-și scrie autobiografia, el a răspuns: „Un bărbat de șaptezeci și cinci de ani ar trebui să aibă multe de spus despre trecutul său, dar ... dacă a trăit doar ca filozof își dă seama imediat că nu are un trecut”⁴³. Pentru că eul gânditor nu este sinele. Toma d'Aquino face undeva în treacăt o remarcă – una dintre acelea de care depinde atât de mult cercetarea noastră – care sună destul de misterios dacă

nu conștientizăm această distincție dintre eul gânditor și sine: „Sufletul meu [la Toma organul gândirii] nu este identic cu mine; iar dacă numai sufletele au parte de mântuire, eu nu sunt mântuit, și nici un alt om nu este”⁴⁴.

Simțul intern care ne-ar putea permite să surprindem activitatea de gândire printr-un fel de intuiție internă nu are pe ce să se sprijine, potrivit lui Kant, fiindcă manifestările ei sunt complet diferite de „fenomenul care se prezintă înaintea simțului extern [care descoperă] ceva fix și permanent..., pe când timpul, care este singura formă a intuiției noastre interne, nu are nimic fix”⁴⁵. Așa se face că „sunt conștient de mine însumi ... nu așa cum îmi apar, nici așa cum sunt în mine însumi, ci numai [de faptul] că sunt. Această reprezentare este un gând, nu o intuiție”. Și adaugă, într-o notă: „Judecata «Eu gândesc» exprimă actul care determină existența mea. Existența este deci deja dată prin aceasta, dar modul cum trebuie s-o determin ... nu este încă dat”⁴⁶. În *Critica rațiunii pure* Kant subliniază în repetate rânduri acest lucru, anume că nimic permanent „nu-mi este dat în intuiția internă” „întrucât mă gândesc pe mine”⁴⁷, dar pentru a găsi o descriere efectivă a experiențelor ca atare ale eului gânditor am face mai bine să ne îndreptăm privirea către scrierile sale precritice.

În *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), Kant subliniază că *mundus intelligibilis*, lumea în care se mișcă eul gânditor, se caracterizează prin „imaterialitate”, în contrast cu „inerția și stabilitatea” materiei nevii care înconjoară ființele vii în lumea aparițiilor. În acest context, el face distincția între „ideea pe care sufletul omului o are despre sine ca spirit (*Geist*) printr-o intuiție imaterială și conștiința prin care el se prezintă pe sine ca om cu ajutorul unei imagini ce-și are sursa în senzația organelor fizice și este concepută în legătură cu lucrurile materiale. Unul și același subiect este, așadar, membru atât al lumii vizibile, cât și al celei invizibile, dar nu una și aceeași persoană, de vreme ce ... nimic din ce gândesc eu ca spirit nu-mi amintesc eu ca om și, reciproc, starea mea reală ca om nu intră în ideea de mine însumi ca spirit”. Iar într-o stranie notă de subsol vorbește despre un fel de „dublă personalitate cu care e dotat sufletul chiar în această viață”; el compară starea eului gânditor cu starea de somn profund „când simțurile externe sunt în repaus total”. I se pare că ideile din somn „pot fi mai clare și mai cuprinzătoare decât cele mai clare idei din starea de veghe”, tocmai pentru că „în astfel de momente omul nu își simte corpul”. Iar când ne trezim, nu ne mai amintim nimic din aceste idei. Visele sunt

ceva și mai diferit; ele „nu se încadrează aici. Pentru că în acel răstimp omul nu doarme cu totul ... și întrețese acțiunile spiritului său cu impresiile simțurilor externe”.⁴⁸

Aceste considerații ale lui Kant, dacă sunt privite ca alcătuind o teorie a visului, sunt în mod evident absurde. Sunt însă interesante dacă le privim ca pe o încercare, destul de stângace, de a da seama de experiențele spiritului de retragere din lumea reală. Pentru că se cere explicată o activitate care, spre deosebire de orice altă activitate sau acțiune, nu întâmpină nici o rezistență din partea materiei. Ea nu este nici măcar stânjenită sau încetinită prin transpunerea în cuvinte, care sunt produse de organele de simț. Experiența activității de gândire este probabil sursa primordială a înseși ideii noastre de spiritualitate, indiferent de formele pe care le îmbracă aceasta. Psihologic vorbind, una din caracteristicile pregnante ale gândirii este *iuteala* ei fără pereche – „iute ca gândul”, spunea Homer, iar Kant vorbește în mod repetat în scrierile sale timpurii despre *Hurigkeit des Gedankens*⁴⁹. Firește, gândirea este iute pentru că e imaterială, ceea ce explică în bună măsură ostilitatea atâtor mari metafizicieni față de propriul corp. Din punctul de vedere al eului gânditor, corpul nu este decât un obstacol.

A trage din această experiență concluzia că există „lucruri în sine” care, în sfera lor inteligibilă, *sunt* așa cum noi „suntem” într-o lume a aparițiilor face parte dintre paralogisme metafizice, sau mai degrabă dintre închipuirile rațiunii, pe care Kant a fost primul care le-a descoperit, elucidat și risipit. E cât se poate de firesc ca acest paralogism, ca și majoritatea celorlalte care au marcat tradiția filozofiei, să-și aibă sursa în experiențele eului gânditor. În orice caz, se aseamănă evident cu unul mai simplu și mai comun, amintit de P.F. Strawson în eseul său despre Kant: „Este, într-adevăr, o veche credință că rațiunea se află esențialmente în afara timpului, și totuși în noi. Temeiul acestei credințe rezidă, fără-ndoială, în faptul că noi ... sesizăm adevăruri [matematice și logice]. Or [nu trebuie neapărat ca] cineva care sesizează adevăruri atemporale să fie el însuși atemporal”⁵⁰. E tipic pentru școala de critică de la Oxford să înțeleagă aceste paralogisme ca pe niște erori logice – de parcă de-a lungul veacurilor filozofii ar fi fost, din motive necunoscute, pur și simplu un pic prea prostuți ca să sesizeze defecatele elementare din raționamentele lor. Adevărul e însă că rareori se întâlnesc în istoria filozofiei greșeli logice elementare; presupusele erori de logică denunțate de mințile despovărate de anumite întrebări care au fost aban-

donate necritic ca fiind „lipsite de sens” sunt de obicei cauzate de aparențe, inevitabile în cazul unor ființe a căror existență întreagă e determinată de faptul apariției. Prin urmare, în contextul discuției noastre singura întrebare relevantă este dacă aparențele sunt autentice sau neautentice, dacă sunt cauzate de crezuri dogmatice sau de supoziții arbitrare, de simple miraje care la o examinare mai atentă dispar, ori sunt inerente condiției paradoxale a unei viețuitoare care, deși face ea însăși parte din lumea aparițiilor, posedă o facultate, anume aceea de a gândi, care permite spiritului să se retragă din lume fără s-o poată vreodată părăsi ori transcende.

7 Realitatea și eul gânditor: îndoiala carteziană și sensus communis

Într-o lume de apariții realitatea se caracterizează înainte de toate prin aceea că „stă nemișcată și rămâne” aceeași destul timp cât să devină *obiect* de luare-aminte și recunoaștere de către un *subiect*. Esențiala și marea descoperire a lui Husserl relevă până în cel mai mic detaliu intenționalitatea tuturor actelor de conștiință, adică faptul că nici un act subiectiv nu este vreodată lipsit de un obiect: deși copacul văzut poate fi o iluzie, pentru actul vederii el este totuși un obiect; un peisaj visat, deși e vizibil doar pentru visător, este obiectul visului său. În virtutea intenționalității, obiectivitatea este încastrată în chiar subiectivitatea conștiinței. Reciproc, și cu aceeași îndreptățire, se poate vorbi de intenționalitatea aparițiilor și de subiectivitatea încorporată lor. Toate obiectele, pentru că apar, indică un subiect și, întocmai cum orice act subiectiv își are obiectul său intențional, orice obiect care apare își are subiectul său intențional. În cuvintele lui Portmann, orice apariție este o „emisie pentru niște aparate de recepție” (*Sendung für Empfangsapparate*). Orice apare este destinat unui receptor, un subiect potențial care e nu mai puțin inherent oricărei obiectivități decât un obiect potențial e inherent subiectivității oricărui act intențional.

Faptul că apariția are întotdeauna nevoie de spectatori și prin aceasta implică o măcar potențială recunoaștere și luare la cunoștință are ample consecințe pentru ceea ce noi, ca ființe ce apar într-o lume de apariții, înțelegem

prin realitate, deopotrivă a noastră și a lumii. În ambele cazuri, „credința noastră perceptivă”⁵¹, cum o numește Merleau-Ponty, certitudinea noastră că ceea ce percepem există independent de actul perceperii, depinde integral de faptul că obiectul le apare ca atare și altora și că este recunoscut de ei. Fără această tacită recunoaștere de către alții n-am fi capabili să acordăm încredere nici măcar modului în care ne apărem nouă înșine.

Iată de ce toate teoriile solipsiste – fie că susțin în chip radical că nu „există” nimic altceva decât sinele sau, mai moderat, că sinele și conștiința sa de sine sunt obiectele primordiale ale cunoașterii verificabile – contravin celor mai elementare date ale existenței și experienței noastre. Solipsismul, fățiș sau mascat, cu sau fără nuanțe, a fost cel mai persistent și, poate, cel mai periculos tip de raționament greșit al filozofiei încă dinainte să fi atins, la Descartes, un înalt grad de coerență teoretică și existențială. Când filozoful vorbește despre „om”, el nu are în vedere nici ființa generică (*das Gattungswesen*, precum cal sau leu, care, potrivit lui Marx, constituie existența fundamentală a omului), nici o simplă paradigmă a ceea ce, în viziunea filozofului, toți oamenii ar trebui să se străduiască să imite. Pentru filozof, care pornește de la experiența eului gânditor, omul este, în chip firesc, nu doar cuvânt, ci *gând intrupat*, încarnarea mereu misterioasă, niciodată pe deplin elucidată, a capacității de a gândi. Problema cu această entitate fictivă e că ea nu este nici produsul unui creier bolnav, nici vreuna dintre „erorile ușor de demonstrat ale trecutului”, ci aparența perfect autentică a înseși activității de a gândi. Căci atâta timp cât, din indiferent ce motiv, un om se lasă-n voia purei gândiri, nu contează pe ce temă, el trăiește pe de-a-ntregul la singular, adică în desăvârșită solitudine, ca și cum nu oamenii, ci Omul ar locui pe pământ. Descartes însuși explică și justifică subiectivismul său radical prin pierderea decisivă a certitudinilor în urma marilor descoperiri științifice din epoca modernă, iar eu, într-un alt context, am urmat raționamentul cartezian⁵². Când însă – asaltat de îndoielile inspirate de începuturile științei moderne – el a hotărât „à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile” („să înlătur pământul lunecos și nisipul, ca să dau de stâncă sau argilă”), a redescoperit cu siguranță un teren destul de familiar retrăgându-se într-un loc unde putea trăi „aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés” („la fel de singur și de retras ca în cele mai îndepărtate deșerturi”)⁵³. Retragerea din „sălbăticia gloatei” în compania „celor foarte puțini”, dar și în absoluta singurătate a Unului a fost cea mai de seamă trăsătură a vieții filozofului

încă de pe vremea când Parmenide și Platon descoperiseră că pentru acea „mică minoritate”⁵⁴, pentru *sophói*, „viața gândirii și a cugetării” care nu cunoaște nici bucurie, nici mâhnire e cea mai divină dintre toate, iar *nous*-ul, gândirea însăși, este „regina cerului și a pământului”⁵⁵.

Descartes, fidel subiectivismului radical care a fost cea dintâi reacție a filozofilor la noile triumfuri ale științei, nu mai atribuia satisfacțiile pe care le procura acest mod de viață obiectelor gândirii – eternității *kósmos*-ului care nici nu dobândește existență, nici n-o pierde vreodată și astfel le dăruiește o fărâamă de nemurire celor puțini care au ales să-și petreacă viața ca spectatori ai lui. Neîncrederea sa foarte modernă în aparatul cognitiv și senzorial al omului l-a făcut să definească mai limpede ca oricine dinaintea sa drept proprietăți ale lui *res cogitans* anumite caracteristici care nu le erau nicidecum necunoscute anticilor, dar care acum, probabil pentru prima oară, dobândeau o importanță capitală. Printre ele se distingeau mai cu seamă autonomia, anume faptul că acest eu „nu avea nevoie de nici un loc, nici nu depindea de vreun lucru material”, apoi neapartenența la lume, anume faptul că prin introspecție, „*examinant avec attention ce que j'étais*”, putea cu ușurință „*feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse*” („îmi pot închipui că nu aș avea corp și că nu ar exista nici lume, nici loc în care să mă aflu”).⁵⁶

Desigur că nici una dintre aceste descoperiri, sau mai degrabă redescoperiri, nu era în sine de mare importanță pentru Descartes. Principala lui preocupare era să găsească ceva – eul gânditor sau, în cuvintele sale, „*la chose pensante*”, identificat de el cu sufletul – a cărui realitate să fie dincolo de orice îndoială, dincolo de iluziile percepției senzoriale: nici măcar puterea unui atotputernic *Dieu trompeur* n-ar reuși să zdruncine certitudinea unei conștiințe ce s-a retras din orice experiență senzorială. Deși tot ce este dat poate fi iluzie și vis, visătorul, cu condiția doar de a nu revendica realitatea visului, este cu necesitate real. Așadar, „*Je pense, donc je suis*”, „Gândesc, deci sunt”. Atât de puternică era, pe de o parte, experiența activității de gândire în sine, și atât de pătimașă, pe de altă parte, dorința de a găsi certitudinea și un fel de statornică permanență după ce noua știință descoperise „*la terre mouvante*” (nisipurile mișcătoare ale pământului pe care punem piciorul), încât nu i-a trecut o clipă prin minte că nici o *cogitatio* și nici un *cogito me cogitare*, nici o conștiință a unui sine activ care a suspendat orice credință în realitatea obiectelor sale intenționale n-ar fi fost în stare să-l convingă

de propria-i realitate dacă ar fi fost cumva născut într-un deșert, fără corp și fără simțuri prin care să perceapă lucrurile „materiale“ și fără făpturi de-o seamă cu el care să-l asigure că ceea ce percepea el era perceput și de ele. *Res cogitans* carteziană, această creatură fictivă, fără corp, fără simțuri și abandonată, n-ar fi știut nici măcar că există ceea ce numim realitate și o posibilă distincție între real și ireal, între lumea comună a vieții din timpul stării de veghe și non-lumea privată a viselor noastre. Ceea ce Merleau-Ponty a avut de spus împotriva lui Descartes e sclipitor și just: „A reduce percepția la gândul de a percepe ... înseamnă a ne asigura împotriva îndoielii, asigurare ale cărei câștiguri sunt mai oneroase decât pierderea pe care e nevoită să o despăgubească: aceasta deoarece înseamnă... a trece la un soi de certitudine care nu ni-l va reda niciodată pe «este»-le lumii“⁵⁷.

De altfel, tocmai activitatea de gândire – experiențele eului care gândeste – generează îndoiala cu privire la realitatea lumii și a mea. Gândirea poate aborda și lua în vizor orice este real – un eveniment, un obiect, propriile gânduri; singura proprietate a acestora care i se sustrage cu încăpățănare este realitatea lor. *Cogito ergo sum* este un sofism nu doar în sensul că, după cum a remarcat Nietzsche, din *cogito* ar putea fi dedusă doar existența unor *cogitationes*; *cogito*-ul este supus aceleiași îndoieli ca și *sum*. Eu-sunt este presupus în eu-gândesc; gândirea poate sesiza această presupozitie, dar nu o poate nici demonstra, nici infirma. (Argumentul lui Kant împotriva lui Descartes era și el într-un totu îndreptățit: „Gândul *eu nu sunt* ... nu poate exista; căci dacă eu nu sunt înseamnă că nu pot deveni conștient de faptul că nu sunt“⁵⁸.) Realitatea nu poate fi derivată prin raționament; gândul sau reflecția o pot accepta sau respinge, iar îndoiala carteziană, care pornește de la ideea unui *Dieu trompeur*, nu-i decât o sofisticată și voalată formă de respingere.⁵⁹ A rămas în seama lui Wittgenstein, care s-a apucat să investigheze „în ce măsură solipsismul este un adevăr“ și a devenit astfel cel mai important reprezentant contemporan al său, să formuleze iluzia existențială subiacentă tuturor teoriilor solipsiste: „Odată cu moartea, lumea nu se schimbă, ci încetează să existe“. „Moartea nu este un eveniment al vieții. Moartea nu se trăiește.“⁶⁰ Aceasta e premisa de bază a oricărei gândiri solipsiste.

Deși tot ce apare este perceput în modul lui mi-se-pare, fiind de aceea susceptibil de eroare și iluzie, apariția ca atare poartă cu sine un indiciu prealabil de *realitate*. Toate experiențele senzoriale sunt în mod normal însoțite de o senzație suplimentară – chiar dacă de obicei mută – de realitate, și asta

în ciuda faptului că nici unul din simțurile noastre, luat izolat, și nici un obiect sensibil scos din context nu o poate produce. (Ceea ce înseamnă că arta, care prefăce obiecte sensibile în produse ale gândirii, le smulge mai întâi din contextul lor pentru a le de-realiza și astfel le pregătește pentru o funcție nouă și diferită.)

Realitatea a ceea ce percep este garantată de contextul mundan al lucrului perceput, care-i include, pe de o parte, pe alții care percep ca și mine, iar pe de alta, funcționarea solidară a celor cinci simțuri ale mele. Ceea ce de la Toma d'Aquino încoace numim simț comun, *sensus communis*, este un fel de al șaselea simț, necesar pentru a ține laolaltă cele cinci simțuri ale mele și a garanta că ceea ce văd, ating, gust, miros și ascult este unul și același obiect; el este „o unică facultate [care] se extinde la toate obiectele celor cinci simțuri“⁶¹. Acest misterios „al șaselea simț“⁶² – misterios pentru că nu poate fi localizat în nici un organ trupesc – îmbină senzațiile celor cinci simțuri strict private ale mele – atât de private, încât senzațiile, în calitatea și intensitatea lor de pure senzații, nu sunt comunicabile – într-o lume comună împărtășită cu alții. Subiectivitatea lui mi-se-pare este remediată prin faptul că același obiect le apare și altora, cu toate că modul în care le apare poate să difere. (Intersubiectivitatea lumii, și nu similaritatea apariției fizice îi convinge pe oameni că aparțin aceleiași specii. Deși fiecare obiect în parte le apare diversilor indivizi în perspective diferite, contextul în care el apare este același pentru întreaga specie. În acest sens, fiecare specie animală trăiește într-o lume proprie, iar animalul individual n-are nevoie să-și compare propriile caracteristici fizice cu ale celorlalți membri ai speciei sale pentru a le recunoaște ca atare.) Într-o lume de apariții plină de erori și aparențe, realitatea e garantată de următoarele trei elemente comune: cele cinci simțuri, complet diferite între ele, au în comun același obiect; membrii aceleiași specii au în comun contextul care înzestrează fiecare obiect în parte cu semnificația lui proprie; și toate celelalte făpturi înzestrate cu simțuri, deși percep acest obiect din perspective total diferite, sunt de acord în privința identității sale. Din acest întreit caracter comun se naște *senzația* de realitate.

Fiecărui dintre cele cinci simțuri ale noastre îi corespunde câte o proprietate a lumii perceptibilă senzorial. Lumea noastră este vizibilă pentru că avem simțul văzului, este audibilă pentru că avem auz, este tangibilă și plină de mirosuri și gusturi pentru că avem simțurile tactil, olfactiv și

gustativ. Proprietatea mundană corespunzătoare celui de-al șaselea simț este cea de *realitate*, deconcertantă pentru că nu poate fi percepută precum celelalte proprietăți senzoriale. Ea nu este, strict vorbind, o senzație: realitatea „este prezentă chiar dacă nu putem fi niciodată siguri că o cunoaștem” (Peirce)⁶³, fiindcă „senzația” de realitate, de simplă-prezență, are legătură cu *contextul* în care apar obiectele individuale, precum și cu contextul în care noi înșine, ca apariții, existăm printre alte fapte-apariții. Contextul *qua* context nu apare niciodată integral; el este evaziv, aproape la fel ca Ființa, care *qua* Ființă nu apare niciodată într-o lume plină de ființe, de entități particulare. Însă Ființa, care de la Parmenide încoace este conceptul suprem al filozofiei occidentale, este un produs al gândirii pe care nu ne așteptăm să-l percepem prin simțuri și de la care nu ne așteptăm să producă senzații, pe când proprietatea de realitate e înrudită cu senzația; un sentiment de realitate (sau de irealitate) însoțește efectiv toate senzațiile simțurilor mele, care în lipsa lui n-ar avea „sens”. Iată de ce Toma d’Aquino definea simțul comun, „*sensus communis*”, drept un „simț intern” – *sensus interior* – care funcționează ca „rădăcina comună și principiul simțurilor externe” („*Sensus interior non dicitur communis ... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*”⁶⁴).

E tentant, într-adevăr, să identifici acest „simț intern”, care nu poate fi localizat fizic, cu facultatea gândirii, pentru că printre caracteristicile de bază ale gândirii, care funcționează într-o lume a aparițiilor și este efectuată de o ființă care apare, se numără și aceea de a fi invizibilă. Din această proprietate, invizibilitatea, pe care o au deopotrivă simțul comun și gândirea, Peirce conchide că „realitatea are o relație cu gândirea umană”, ignorând faptul că gândirea este nu doar ea însăși invizibilă, ci și operează cu lucruri invizibile, care nu se prezintă simțurilor, deși pot fi, și majoritatea chiar sunt, obiecte sensibile, adunate și păstrate în depozitul memoriei și astfel pregătite pentru reflecție ulterioară. Thomas Landon Thorson dezvoltă ideea lui Peirce și ajunge la concluzia că „realitatea are cu procesul gândirii o relație asemănătoare celei pe care o are mediul cu evoluția biologică”.⁶⁵

Aceste remarci și sugestii au la bază presupuziția tacită că procesele de gândire nu diferă cu nimic de raționamentele de simț comun; rezultatul este vechea iluzie carteziană în veșmânt modern. Orice ar putea atinge și orice ar putea înfăptui gândirea, tocmai realitatea așa cum se oferă ea simțului comun, ca simplu-prezentă, este cea care rămâne pentru totdeauna dincolo

de orizontul ei, imposibil de descompus în secvențe de gânduri – un obstacol care le alertează și de care se poticnesc în afirmație sau negație. Procesele de gândire, spre deosebire de simțul comun, pot fi localizate fizic în creier, însă transcend toate datele biologice, fie ele funcționale ori morfologice în sensul lui Portmann. Simțul comun și sentimentul de realitate aparțin, dimpotrivă, aparatului nostru biologic, iar raționamentele de simț comun (pe care școala de filozofie de la Oxford le ia în mod greșit drept gândire) ar putea sta cu siguranță în aceeași relație cu realitatea ca evoluția biologică cu mediul înconjurător. În privința raționamentelor de simț comun, Thorson are dreptate: „E posibil, într-adevăr, să fie vorba de mai mult decât o analogie; s-ar putea să fie vorba de două aspecte ale aceluiași proces”⁶⁶. Iar dacă limbajul, pe lângă tezaurul său de cuvinte pentru lucruri date simțurilor, nu ne-ar oferi cuvinte-gânduri, numite tehnic „concepte”, precum dreptate, adevăr, curaj, divinitate și altele, care sunt indispensabile chiar și în vorbirea curentă, am fi cu siguranță lipsiți de orice dovezi tangibile ale activității de gândire și deci am putea pe drept cuvânt conchide, odată cu Wittgenstein din faza lui timpurie, când scria: „*Die Sprache ist ein Teil unseres Organismus*” („limbajul e o parte a organismului nostru”)⁶⁷.

În schimb gândirea, care pune la îndoială toate obiectele sale, nu are o astfel de relație naturală, prozaică cu realitatea. În cazul lui Descartes, tocmai gândirea – reflecția lui despre *semnificația* anumitor descoperiri științifice – a fost cea care i-a năruit încrederea de simț comun în realitate, iar greșeala lui a fost să spere că-și poate birui îndoiala insistând să se retragă complet din lume, eliminând din gândurile sale orice realitate mundană și concentrându-se doar asupra activității de gândire înseși. (*Cogito cogitationes*, sau *cogito me cogitare, ergo sum* este forma corectă a faimoasei sale formule.) Dar gândirea nu poate nici dovedi, nici năruie *sentimentul* de realitate furnizat de cel de-al șaselea simț, căruia francezii, poate tocmai din acest motiv, îi spun și *le bon sens*, bunul simț; când gândirea se retrage din lumea aparițiilor, ea se retrage din datul senzorial și deci și din sentimentul de realitate oferit de simțul comun. Husserl pretindea că *suspendarea* [*epoché*] acestui sentiment constituie fundamentul metodologic al științei sale fenomenologice. Pentru eul gânditor, această suspendare e ceva de la sine înțeles, și nicidecum o metodă specială care poate fi predată și învățată; noi o cunoaștem drept fenomenul cu totul banal de a avea un aer absent, observabil la oricine e absorbit de un gând. Cu alte cuvinte, pierderea simțului comun nu constituie

nici viciul, nici virtutea „gânditorilor de profesie“ despre care vorbea Kant; ea i se întâmplă oricui reflectează vreodată la ceva, doar că gânditorilor de profesie li se întâmplă mai frecvent. Pe aceștia îi numim filozofi, iar modul lor de viață va fi întotdeauna o „viață de străin“ (*bíos xenikós*), cum îi spune Aristotel în *Politica*⁶⁸. Iar motivul pentru care acea înstrăinare și acel aer absent nu sunt mai primejdioase, motivul pentru care toți „gânditorii“, profesioniști și profani deopotrivă, supraviețuiesc atât de lesne pierderii sentimentului de realitate este tocmai faptul că eul gânditor se afirmă doar la răstimpuri: orice gânditor, oricât ar fi de eminent, rămâne „un om ca tine și ca mine“ (Platon), o apariție printre apariții înzestrată cu simț comun și care cunoaște raționamentele simțului comun îndeajuns pentru a supraviețui.

8 Știința și simțul comun; distincția kantiană dintre intelect și rațiune; adevăr și sens

Ceva foarte asemănător pare să fie adevărat, la prima vedere, și despre omul de știință modern, care neconținut distruge aparențe autentice, fără să distrugă însă propria-i senzație de realitate, care-i spune, așa cum ne spune și nouă, că soarele răsare dimineața și apune seara. Gândirea a fost cea care le-a permis oamenilor să pătrundă aparițiile și să le demaște drept aparențe, chiar dacă aparențe autentice; raționamentele simțului comun n-ar fi cutezat niciodată să tăgăduiască în chip atât de radical orice plauzibilitate a aparatului nostru senzorial. Faimoasa „gâlceavă dintre antici și moderni“ se poartă de fapt în jurul întrebării privitoare la țelul cunoașterii: este el acela de „a salva fenomenele“, cum credeau anticii, sau acela de a descoperi aparatul funcțional ascuns care le face să apară? Îndoiala gândirii privind fiabilitatea experienței senzoriale, bănuiala ei că lucrurile s-ar putea să arate cu totul altfel decât le apar simțurilor omenești, nu era deloc neobișnuită în Antichitate. Atomii lui Democrit erau nu doar indivizibili, ci și invizibili, mișcându-se într-un vid, infiniți la număr și, prin diverse configurații și combinări, producând impresii asupra simțurilor noastre. Aristarh, în secolul III î. Hr., a fost primul care a avansat ipoteza heliocentrică. Interesant e că o atare cutezanță a avut consecințe destul de neplăcute: Democrit a fost

bănuț de nebunie, iar Aristarh a fost amenințat cu o acuzație de impietate. Lucrul cel mai relevant este însă că nu s-a făcut nici o încercare de a dovedi aceste ipoteze și că ele n-au dat naștere unei științe.

Fără îndoială că gândirea joacă un rol imens în orice demers științific, dar e vorba de rolul de mijloc în vederea unui scop; scopul e determinat de o hotărâre privitoare la ce anume merită a fi cunoscut, iar această hotărâre nu poate fi științifică. În plus, scopul este cogniția sau cunoașterea, care, odată obținută, aparține în mod clar lumii aparițiilor; odată statornicită ca adevăr, ea devine parte componentă a lumii. Cogniția și setea de cunoaștere nu părăsesc niciodată cu totul lumea aparițiilor; dacă oamenii de știință se retrag din ea pentru a „gândi“, o fac doar ca să găsească abordări mai bune, mai promițătoare ale ei, numite metode. Sub acest aspect, știința nu este decât o prelungire mult rafinată a raționamentelor simțului comun, prin care iluziile simțurilor sunt constant risipite, întocmai cum erorile științei sunt îndreptate. În ambele cazuri criteriul e evidența, care ca atare este inerentă unei lumi a aparițiilor. Și, cum ține de însăși natura aparițiilor să dezvăluie și să ascundă, orice corecție și orice dez-iluzie reprezintă, cum spunea Merleau-Ponty, „pierderea unei evidențe doar pentru că ea este achiziția unei alte evidențe“⁶⁹. Nimic, nici măcar potrivit modului în care știința însăși înțelege demersul științific, nu garantează că noua evidență se va dovedi mai fiabilă decât cea abandonată.

Însuși conceptul de *progres nelimitat*, care a însoțit nașterea științei moderne și a rămas principiul ei inspirator dominant, este cea mai bună dovadă că toată știința se mișcă încă pe tărâmul experienței simțului comun, supus erorii și amăgirii care pot fi îndreptate. Când experiența continuei corecții în cercetarea științifică se generalizează, ea duce la un curios „din ce în ce mai bine“, „din ce în ce mai adevărat“, adică la un progres fără limite, cu asumția inerentă că Binele și Adevărul ultime sunt inaccesibile. Dacă s-ar ajunge vreodată la ele, setea de cunoaștere ar fi potolită, iar năzuința spre cunoaștere ar lua sfârșit. Firește, e puțin probabil să se întâmple asta, având în vedere enorma cantitate de necunoscut, dar e destul de probabil ca o știință particulară sau alta să atingă limitele a ceea ce poate fi cunoscut de om. Și totuși, ideea modernă de progres neagă implicit asemenea limitări. Neîndoielnic, noțiunea de progres a luat naștere ca urmare a uriașelor progrese ale cunoașterii științifice, a unei adevărate avalanșe de descoperiri, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, și mi se pare destul de plauzibil ca tenacitatea

neobosită inerentă gândirii ca atare, a cărei nevoie nu poate fi nicicând satisfăcută, să fi fost cea care, odată ce a invadat științele, i-a condus pe cercetători spre mereu alte descoperiri, fiecare dintre ele dând naștere unei noi teorii, astfel încât cei angrenați în această mișcare căpătau iluzia unui proces fără sfârșit – *procesul* de progres. Aici nu trebuie uitat că ideea de mai târziu a unei nesfârșite perfectibilități a speciei umane, atât de proeminentă în Iluminismul secolului al XVIII-lea, lipsea din evaluarea precumpănitor pesimistă a naturii umane specifică secolelor al XVI-lea și al XVII-lea.

O consecință anume a acestei evoluții mi se pare, totuși, evidentă și de o importanță considerabilă. Însăși ideea de *adevăr*, care a supraviețuit cumva atâtor momente de cotitură pe care le-a cunoscut istoria noastră intelectuală, a suferit o schimbare decisivă: a fost transformată sau, mai degrabă, dezmembrată într-o înșiruire de verități, fiecare din ele revendicând la vremea sa valabilitate generală, cu toate că însăși continuitatea cercetării implica ideea de provizorat. E o situație stranie. Ea ar putea chiar sugera că, fie și dacă din întâmplare o știință sau alta și-ar atinge ținta, cei ce lucrează în respectivul domeniu nu s-ar opri din cercetare, căci iluzia progresului nelimitat, ca un fel de nălucă ivită din propria lor activitate, i-ar îmboldi și i-ar mîna dincolo de țintă.

Această transformare a adevărului în simplă veritate rezultă în primul rând din faptul că omul de știință rămâne legat de simțul comun cu ajutorul căruia ne orientăm într-o lume de apariții. Gândirea se retrage în mod radical și în interes propriu din lumea aceasta și din caracterul ei de evidență, în timp ce știința profită de orice posibilă retragere în interesul unor rezultate anume. Cu alte cuvinte, modul de a raționa al simțului comun e cel ce până la urmă se aventurează pe terenul purei speculații din teoriile oamenilor de știință, iar principala slăbiciune a simțului comun în această sferă a fost întotdeauna lipsa precauțiilor inerente gândirii pure, mai precis a capacității sale critice, care, după cum vom vedea, adăpostește înăuntrul său o tendință puternic autodistructivă. Dar, revenind la presupuziția progresului nelimitat, sofismul de bază a fost de timpuriu detectat. După cum bine se știe, nu progresul ca atare, ci ideea caracterului său nelimitat le-ar fi făcut inacceptabilă anticilor știința modernă. Mai puțin bine cunoscut este faptul că grecii aveau oarecare justificare pentru „prejudecata” lor împotriva infinitului. (Platon a descoperit că tot ce admite grade de comparație

este prin natura sa nelimitat, iar nelimitarea era pentru el, ca și pentru toți grecii, cauza tuturor relelor.⁷⁰ De unde marea sa încredere în număr și în măsurători: acestea stabilesc limite pentru tot ceea ce [de pildă plăcerea] „nu are și nici nu va avea vreodată, în sine și pornind de la propriile temeuri, nici început [*arché*], nici mijloc, nici sfârșit [*télos*]”⁷¹.)

Faptul că știința modernă, aflată într-o continuă vânătoare după manifestări ale invizibilului – atomi, molecule, particule, celule, gene –, a adăugat lumii un număr spectaculos, fără precedent, de noi lucruri perceptibile este doar în aparență paradoxal. Pentru a-și dovedi ori infirma ipotezele, „paradigmele” (Thomas Kuhn), și pentru a descoperi ce anume face ca lucrurile să funcționeze, ea a început să imite procese care au loc în natură. În acest scop, a produs nenumărate și extrem de complexe dispozitive cu ajutorul cărora să *silească* non-aparentul să apară (fie și numai sub formă de indicație pentru un instrument din laborator), fiindcă acesta era singurul mijloc prin care omul de știință se putea convinge de realitatea lui. Tehnologia modernă a luat naștere în laborator, dar nu pentru că oamenii de știință ar fi vrut să producă aparate de uz practic ori să schimbe lumea. Oricât de departe în urmă lasă teoriile lor experiența și modul de a raționa ale simțului comun, ei trebuie până la urmă să se întoarcă la o formă sau alta ale acestuia, altminteri riscând să piardă orice simț al realității în obiectul lor de studiu. Ceea ce, iarăși, nu este posibil decât prin intermediul lumii artificiale, confecționate de om a laboratorului, unde ceea ce nu apare de la sine este constrâns să apară și să se dezvăluie. Tehnologia, această muncă de „instalator”, privită cu oarecare dispreț de omul de știință, în ochii căruia aplicabilitatea practică nu este decât un produs secundar al strădaniilor sale, introduce descoperirile științifice, obținute printr-o „distanțare fără precedent ... de exigențele oamenilor obișnuiți și ale vieții de zi cu zi”⁷², în viața cotidiană a lumii aparițiilor și le face accesibile experienței de simț comun; dar acest lucru este posibil numai pentru că, în ultimă instanță, oamenii de știință sunt ei înșiși dependenți de această experiență. Văzut din perspectiva lumii „reale”, laboratorul este anticiparea unui mediu schimbat; iar procesele cognitive care folosesc capacitățile umane de gândire și invenție drept mijloace către propriul scop sunt într-adevăr cele mai rafinate moduri de a raționa potrivit simțului comun. Activitatea de cunoaștere e legată de simțul realității și reprezintă o activitate de construire a lumii, exact în aceeași măsură ca și construirea de case.

În schimb facultatea gândirii, pe care, după cum am văzut, Kant o numea *Vernunft* (rațiune) ca s-o deosebească de *Verstand* (intelect), facultatea de cunoaștere, este de o cu totul altă natură. Diferența, la nivelul ei cel mai elementar și în cuvintele lui Kant însuși, rezidă în aceea că „conceptele raționale servesc pentru a *concepe* [*begreifen*, a înțelege, a pricepe], așa cum conceptele intelectuale servesc pentru a *înțelege* (percepțiile)“ („*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandes-begriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*“).⁷³ Cu alte cuvinte, intelectul (*Verstand*) dorește să prindă ceea ce este dat simțurilor, pe când rațiunea (*Vernunft*) vrea să-i deslușească *sensul*. Cognația, care are drept criteriu suprem adevărul, derivă acest criteriu din lumea aparițiilor în care ne orientăm cu ajutorul percepțiilor senzoriale, ale căror mărturii sunt grăitoare de la sine, adică de nezdrunctat prin raționament și înlocuibile numai prin alte asemenea mărturii. După cum indică limpede cuvântul german *Wahrnehmung* (ceea ce-mi este dat în percepții și ar trebui să fie *adevărat* [*wahr*]), folosit de Kant ca echivalent german al latinescului *perceptio*, adevărul se găsește în mărturiile simțurilor. Lucrurile nu stau nicidecum la fel cu semnificația și cu facultatea gândirii, care o caută; această facultate nu întreabă ce este ceva sau dacă acest ceva există – existența sa este întotdeauna considerată de la sine înțeleasă –, *ci ce înseamnă că el există*. Această distincție dintre adevăr și sens mi se pare a fi nu doar decisivă pentru orice cercetare privitoare la natura gândirii umane, ci și consecința necesară a crucialei distincții kantiene dintre rațiune și intelect. Kant, se pare, nu s-a preocupat niciodată el însuși de această implicație anume a gândirii sale; și fapt e că nicaieri în istoria filozofiei nu găsim o linie de demarcație netă între aceste două atitudini mentale total diferite. Excepțiile – niște remarci făcute ocazional de Aristotel în *Despre interpretare* – au rămas fără însemnătate în filozofia sa ulterioară. În acest tratat timpuriu despre limbaj, Aristotel scrie: Orice „rostire [*lógos*, propoziție, în acest context] este semnificativă (este un *phoné semantiké*)“; ea dă un semn, arată ceva. Dar „nu orice rostire este enunțiativă (*apophantikós*), ci doar aceea căreia îi revin adevărarea și neadeverirea (care *alethéuein* sau *pséudesthai*). Însă nu le revin tuturor; de pildă rugăciunea este o rostire, dar nu e nici adevărată, nici falsă“⁷⁴.

Întrebările pe care le ridică setea noastră de cunoaștere se nasc din curiozitatea față de lume, din dorința de a investiga orice este dat aparatului nostru senzorial. Faimoasa primă propoziție din *Metafizica* lui Aristotel, „*Pántes ántropoi tou eidénai orégontai phýsei*“⁷⁵ – „Toți oamenii poartă în

fire aspirația de a ști“ –, tradusă literal spune că „Toți oamenii doresc să vadă și să fi văzut [adică să cunoască]“, și Aristotel adaugă imediat: „Ca semn al ei stă iubirea de senzații: căci acestea sunt iubite pentru ele însele, chiar și fără să aducă vreun folos“. La toate întrebările pe care le suscită dorința de a cunoaște, răspunsul îl pot da, în principiu, experiența simțului comun și raționamentul de simț comun; ele sunt susceptibile de erori și iluzii care pot fi îndreptate în același fel ca percepțiile și experiențele senzoriale. Nici chiar progresul neabătut al științei moderne, care se corectează neîncetat prin abandonarea răspunsurilor și prin reformularea întrebărilor, nu contrazice țelul de bază al științei – acela de a vedea și a cunoaște lumea așa cum este dată simțurilor –, iar conceptul ei de adevăr derivă din experiența dovezilor irefutabile propriie simțului comun, care înlătură eroarea și risipește iluzia. Dar întrebările pe care le ridică gândirea și pe care rațiunii îi stă-n fire de asemenea să le ridice – întrebări privitoare la sens – nu pot căpăta răspuns din partea simțului comun și a versiunii sale rafinate pe care o numim știință. Pentru simțul comun și pentru modul de raționare propriu acestuia, căutarea sensului este „lipsită de sens“, fiindcă e funcția celui de-al șaselea simț să ne situeze în lumea aparițiilor și să ne facă să ne simțim acasă în lumea pe care ne-o dau cele cinci simțuri; așa stau lucrurile și nu încap discuție.

Ceea ce urmăresc știința și năzuința spre cunoaștere este *adevărul* irefutabil, adică niște propoziții constrângătoare, pe care oamenii nu le pot respinge. Ele sunt de două feluri, cum știm de la Leibniz încoace: adevăruri de raționament și adevăruri de fapt. Ceea ce le distinge în principal este gradul forței lor de constrângere: „adevărurile de raționament sunt necesare și opusul lor este imposibil“, pe când „cele de fapt sunt contingente și opusul lor este posibil“.⁷⁶ Distincția e foarte importantă, deși poate nu în sensul preconizat de Leibniz. Adevărurile de fapt, în ciuda contingenței lor, sunt la fel de constrângătoare pentru cine e martorul lor direct cum e și propoziția că doi ori doi fac patru pentru orice persoană care gândește normal. Atâta doar că un fapt, un eveniment, nu poate fi niciodată perceput de toți aceia care ar vrea să-l cunoască, pe când adevărul rațional sau matematic se înfățișează la fel de evident oricui este înzestrat cu aceeași inteligență; caracterul constrângător al unui astfel de adevăr e universal, pe când forța constrângătoare a unui adevăr factual e limitată, neextinzându-se și asupra celor care, întrucât n-au fost martori oculari, trebuie să se bazeze pe mărturiile altora,

pe care pot să le creadă sau să nu le creadă. Contrariul unui adevăr factual, spre deosebire de al unuia rațional, nu este o eroare sau o iluzie, ci o minciună deliberată.

Distincția leibniziană dintre adevărurile de fapt și adevărurile de raționament, a căror formă supremă este raționamentul matematic – care are de-a face numai cu produsele gândirii și nu are nevoie nici de martori, nici de datul senzorial –, se bazează pe străvechea distincție dintre necesitate și contingență, potrivit căreia tot ce este necesar, și al cărui opus este imposibil, posedă un prestigiu ontologic mai înalt decât ceea ce, fiind, ar putea și să nu fie. Această convingere că raționamentul matematic trebuie să servească drept paradigmă oricărei gândiri datează, probabil, încă de la Pitagora; în orice caz, o găsim în refuzul lui Platon de a admite la studiul filozofiei pe cineva care nu a studiat înainte matematica. Ea este și rădăcina medievalului *dictamen rationis*, dictatul rațiunii. E un vechi *topos* al filozofiei grecești faptul că adevărul constrânge cu forța necesității (*anánke*), care e mai mare decât forța violenței (*bía*), și i se face un compliment adevărului ori de câte ori se spune despre el că-i poate constrânge pe oameni cu forța ineluctabilă a Necesității (*hyp' autés alethéias anankasthéntes*, în cuvintele lui Aristotel⁷⁷). „Euclid – după cum scria cândva Mercier de la Rivière – *est un véritable despote; et les vérités qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques*” („Euclid e un adevărat despot; iar adevărurile pe care ni le-a transmis sunt legi cu adevărat despotice”)⁷⁸. Aceeași idee l-a condus pe Grotius la convingerea că „nici măcar Dumnezeu nu poate face ca doi ori doi să nu facă patru” – o propoziție foarte discutabilă nu numai pentru că l-ar pune pe Dumnezeu sub dictatul necesității, ci și pentru că, dacă ar fi adevărată, ar fi deopotrivă valabilă pentru datele oferite de percepția senzorială, și tocmai pe acest temei a fost pusă sub semnul întrebării de Duns Scotus.

Sursa adevărului matematic este creierul uman, iar *vigoarea cerebrală* nu e mai puțin naturală, nu e mai puțin echipată spre a ne călăuzi prin lumea fenomenală decât sunt simțurile noastre plus simțul comun și extensia sa numită de Kant intelect. Cea mai bună dovadă că este așa rezidă poate în faptul, altminteri misterios, că raționamentul matematic, cea mai pură activitate a creierului nostru și, la primă vedere – întrucât face abstracție de toate calitățile pe care ni le comunică simțurile –, cea mai îndepărtată de raționamentul simțului comun, a putut juca un atât de mare rol eliberator în explorarea științifică a universului. Intelectul, organul cunoașterii și al

cogniției, ține totuși de lumea aceasta; în cuvintele lui Duns Scotus, el se află sub stăpânirea naturii, *cadit sub natura*, și poartă cu sine toate necesitățile cărora li se supune o ființă vie înzestrată cu organe de simț și cu vigoare cerebrală. Opusul necesității nu e contingența sau accidentul, ci libertatea. Orice se înfățișează ochilor omenești, orice se petrece în spiritul omului, orice li se întâmplă muritorilor, bine sau rău, este „contingent”, inclusiv propria lor existență. Știm cu toții:

Neprevăzut, în urmă cu decenii-ai apărut
din nesfârșita cataractă de fâpturi scuiate
de Natură. O întâmplare la-ntâmplare, zice Știința.

Ceea ce însă nu ne împiedică să răspundem, împreună cu poetul:

Pe naiba la-ntâmplare! Adevărat miracol, zic eu,
căci cine nu-i convins că i-a fost dat să fie?⁷⁹

Dar acest „*meant to be*” nu este un adevăr; este o propoziție încărcată de sens.

Cu alte cuvinte, nu există adevăruri dincolo și mai presus de cele factuale: toate adevărurile științifice sunt adevăruri factuale, inclusiv cele produse de pura vigoare cerebrală și exprimate într-un limbaj simbolic special inventat; și numai enunțurile factuale sunt științific verificabile. Bunăoară enunțul „Un triumfi rade” nu e neadevărat, ci lipsit de sens, pe când vechea demonstrație ontologică a existenței lui Dumnezeu, pe care o întâlnim la Anselm de Canterbury, nu e validă și în acest sens nu e adevărată, dar e plină de sens. Cunoașterea năzuiește, desigur, la adevăr, chiar dacă acest adevăr, cum se întâmplă în științe, nu este un adevăr statornic, ci o veritate provizorie pe care ne așteptăm să o schimbăm cu alte verități, mai riguroase, pe măsură ce cunoașterea progresează. A te aștepta ca adevărul să vină din gândire înseamnă a confunda nevoia de a gândi cu impulsul de a cunoaște. Gândirea poate și trebuie să fie folosită în încercarea de a cunoaște, dar în exercitarea acestei funcții ea nu este niciodată ea însăși, ci stă în slujba unei întreprinderi cu totul diferite. (Hegel pare a fi fost cel dintâi care a protestat împotriva evoluției moderne care tinde să aducă filozofia într-o poziție similară celei pe care a avut-o în Evul Mediu. „Atunci filozofia era considerată slujnica teologiei, care-i acceptă cu umilință reușitele, și i se cerea să le așeze într-o limpede ordine logică și să le prezinte într-un context plauzibil, conceptual

demonstrabil. În prezent se presupune că filozofia este slujnica altor științe... Sarcina ei este de a demonstra metodele științelor – ceea ce Hegel denunță ca fiind „vânare a umbrei umbrelor“.⁸⁰⁾

Adevărul este ceea ce natura simțurilor noastre sau a creierului nostru ne silește să acceptăm. Propoziția că oricine este „era menit să fie“ poate fi ușor infirmată; în schimb, certitudinea că eu „am fost menit să fiu“ nu se lasă infirmată, fiindcă e inherentă oricărei reflecții asupra lui eu-sunt.

Trasând o linie de demarcație între adevăr și sens, între a cunoaște și a gândi, și insistând asupra importanței ei, nu vreau să neg că între căutarea sensului de către gândire și căutarea adevărului de către cunoaștere există o legătură. Punând întrebările fără răspuns despre sens, oamenii se instituie ca ființe interogative. În spatele tuturor întrebărilor cognitive la care oamenii găsesc răspunsuri pândesc întrebările fără răspuns care par complet oțioase și au fost întotdeauna denunțate ca atare. Mai mult ca sigur, dacă oamenii și-ar pierde vreodată apetitul pentru sens numit gândire și ar înceta să-și mai pună întrebări fără răspuns, și-ar pierde nu doar capacitatea de a da la iveală acele produse ale gândirii pe care le numim opere de artă, ci și capacitatea de a formula toate întrebările susceptibile de răspuns pe care se întemeiază orice civilizație. În acest sens, rațiunea este condiția *a priori* a intelectului și a cogniției; tocmai pentru că rațiunea și intelectul sunt astfel legate între ele, în ciuda totalei diferențe de atmosferă și intenție, filozofii au fost dintotdeauna tentați să accepte criteriul adevărului – atât de valabil pentru știință și pentru viața cotidiană – ca fiind aplicabil și la îndeletnicirile lor excentrice. Căci dorința noastră de a cunoaște, fie că e generată de perplexități practice, fie de unele pur teoretice, poate fi satisfăcută când își atinge scopul fixat, și în vreme ce setea noastră de cunoaștere s-ar putea să fie de nepotolit, din pricina imensei cantități de necunoscut, activitatea de cunoaștere în sine lasă-n urmă un tezaur de cunoștințe din ce în ce mai bogat, care e păstrat și înmagazinat de fiecare civilizație ca parte componentă a lumii ei. Pierderea acestei acumulări și a expertizei tehnice necesare pentru păstrarea și sporirea ei vestește inevitabil sfârșitul acelei lumi. Activitatea de gândire, dimpotrivă, nu lasă în urmă nimic atât de tangibil și de aceea nevoia de a gândi nu poate fi nicicând satisfăcută de reușitele „înțelepților“. Dacă e să vorbim de rezultate pozitive, maximul pe care-l putem aștepta de la ea este ceea ce a realizat Kant până la urmă în strădania sa „de a extinde, fie și doar

în chip negativ, utilizarea rațiunii noastre dincolo de limitele lumii date senzorial, adică de a înlătura obstacolele pe care rațiunea și le ridică singură în cale“⁸¹.

Faimoasa distincție kantiană dintre *Vernunft* și *Verstand*, dintre facultatea gândirii speculative și capacitatea de a cunoaște născută din experiența simțurilor – unde „orice gândire este doar un mijloc de a atinge intuiția“ („În orice chip și prin orice mijloace s-ar raporta o cunoaștere la obiecte, totuși modul în care ea se raportează la ele nemijlocit și spre care tinde orice gândire ca mijloc este *intuiția*“) ⁸² –, are consecințe mult mai ample, și poate chiar cu totul altele, decât cele recunoscute de Kant însuși.⁸³ (Vorbind despre Platon, face la un moment dat observația că „nu e nimic extraordinar... să înțelegi un autor chiar mai bine decât s-a înțeles el pe sine însuși, și anume prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui și că, astfel, uneori vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenții“⁸⁴. Observația este, firește, aplicabilă și propriei sale opere.) Deși a insistat pe incapacitatea rațiunii de a ajunge la cunoaștere, îndeosebi cu privire la Dumnezeu, Libertate și Nemurire – considerate de el cele mai înalte obiecte ale gândirii –, Kant nu s-a putut despărți cu totul de convingerea că scopul ultim al gândirii, precum și al cunoașterii, sunt adevărul și cogniția; astfel, el folosește în tot cuprinsul Criticilor termenul *Vernunftserkenntnis*, „cunoaștere prin rațiune pură“⁸⁵, expresie care pentru el ar fi trebuit să fie o contradicție în termeni. El nu a conștientizat niciodată pe deplin faptul că eliberase rațiunea și gândirea, că legitimase această facultate și activitatea ei, chiar dacă ele nu se puteau lăuda cu niște rezultate „pozitive“. După cum am văzut, Kant recunoștea că „a trebuit... să suprim *știința* pentru a face loc *credinței*“⁸⁶, dar tot ce „suprimase“ era cunoașterea lucrurilor de necunoscut, iar loc făcuse nu credinței, ci gândirii. Credea că pusese bazele unei viitoare „metafizici sistematice“ ca o „moștenire lăsată posterității“⁸⁷, și e adevărat că, dacă n-ar fi descătușat Kant gândirea speculativă, cu greu ar fi fost posibilă nașterea idealismului german și a sistemelor sale metafizice. Dar noul gen de filozofi – Fichte, Schelling, Hegel – nu prea ar fi fost pe placul lui. Eliberați de către Kant de dogmatismul învechit și de exercițiile lui sterile, încurajați de el să se lanseze în gândirea speculativă, de fapt l-au luat drept reper pe Descartes, au pornit în căutarea certitudinii, au estompat din nou linia de

demarcație dintre gândire și cunoaștere și au nutrit cât se poate de serios convingerea că rezultatele speculațiilor lor aveau același gen de valabilitate ca și rezultatele proceselor cognitive.

Ceea ce a subminat cea mai mare descoperire a lui Kant, distincția dintre cunoaștere, care folosește gândirea ca pe un mijloc în vederea unui scop, și gândirea însăși așa cum izvorăște din chiar „natura rațiunii noastre”, care se exercită de dragul ei înseși, a fost neconținută comparație pe care o făcea între cele două. Numai dacă adevărul (la Kant, intuiția), și nu sensul este criteriul ultim al activităților mentale ale omului are sens ca în acest context să se vorbească despre amăgire și iluzie. „Este imposibil – spune el – ca [rațiunea], acest tribunal suprem al tuturor drepturilor și pretențiilor speculației noastre, să fie ea însăși izvor de amăgiri și iluzii.”⁸⁸ Are dreptate, dar numai pentru că rațiunea, ca facultate a gândirii speculative, nu se mișcă în lumea aparițiilor și, ca atare, poate produce non-sensuri și lipsă de sens, dar nu și iluzie sau amăgire, care țin de sfera percepției senzoriale și a raționamentului de simț comun. O recunoaște chiar Kant când spune că ideile rațiunii pure sunt niște concepte doar „euristice”, nu „ostensive”⁸⁹; ele sunt ipotetice, nu demonstrează și nu arată nimic. „Nu ele însele trebuie admise, ci realitatea lor trebuie să aibă [doar] valoarea unei scheme ... [și] trebuie puse la bază numai ca *analogă* de lucruri reale, nu ca fiind ele însele niște lucruri reale.”⁹⁰ Cu alte cuvinte, ele nici nu acced la realitate, nici nu sunt capabile să prezinte și să reprezinte realitatea. Nu doar lucrurile transcendente, din lumea de dincolo, le sunt inaccesibile, ci și realitatea pe care ne-o dau împreună simțurile coordonate de simțul comun și pe care o garantează faptul pluralității. Kant însă nu insistă asupra acestui aspect al chestiunii, pentru că se teme că ideile sale s-ar putea dovedi atunci niște simple „ființe ideale” (*leere Gedankendinge*)⁹¹ – cum de fapt și sunt ori de câte ori cutează să se arate nude, adică netransformate și, într-un fel, nefalsificate de limbaj, în lumea și comunicarea noastră de fiecare zi.

Acesta este probabil și motivul pentru care identifică ceea ce am numit aici sens cu Scopul și chiar cu Intenția (*Zweck* și *Absicht*): „Această unitate formală supremă, care se bazează numai pe concepte ale rațiunii, este unitatea *finală* a lucrurilor, și interesul *speculativ* al rațiunii face necesar să considerăm toată ordinea din lume ca și când ar rezulta din intenția unei rațiuni supreme”⁹². Or se dovedește că rațiunea, atunci când recurge la ideile ei, urmărește anumite scopuri, are anumite intenții; tocmai nevoia rațiunii

umane și interesul său pentru Dumnezeu, Libertate și Nemurire îi fac pe oameni să gândească, deși doar câteva pagini mai încolo Kant va recunoaște că „interesul pur speculativ al rațiunii” în privința celor trei obiecte principale ale gândirii – „liberul-arbitru, nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu” – „nu este decât foarte slab, și cu privire la el s-ar întreprinde desigur cu greu o muncă de cercetare transcendentă obositoare..., căci din toate descoperirile care ar fi efectuate aici nu se poate face o întrebuințare care și-ar dovedi utilitatea *in concreto*”.⁹³ Nu trebuie însă să începem să vânam mici contradicții în opera acestui foarte mare gânditor. În chiar miezul pasajelor citate figurează propoziția care se află în cel mai mare contrast posibil cu identificarea, operată de el însuși, a rațiunii cu Scopul: „Rațiunea pură nu se ocupă, în realitate, cu nimic decât cu sine însăși și nici nu poate avea altă ocupație”⁹⁴.

Activitățile mentale în lumea aparițiilor

9 Invizibilitate și retragere

Gândirea, voirea și judecarea sunt cele trei activități mentale de bază; ele nu pot fi derivate una din alta și, cu toate că au unele trăsături în comun, nu pot fi reduse la un numitor comun. La întrebarea „Ce anume ne face să gândim?” nu există, în cele din urmă, alt răspuns decât ceea ce Kant numea „nevoia rațiunii”, impulsul lăuntric al acestei facultăți de a se actualiza în speculație. Aproape la fel stau lucrurile și cu voința, pe care nici rațiunea, nici dorința nu o pot pune în mișcare. „Nimic altceva în afară de Voință nu este cauza completă a voinții” („*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*”), în formularea frapantă a lui Duns Scotus, sau „*voluntas vult se velle*” („voința e cea care vrea să voiască”), după cum a fost nevoit să recunoască și Toma¹, cel mai puțin voluntarist dintre cei ce au gândit despre această facultate. În fine judecata, această misterioasă înzestrare a minții prin care sunt aduse la un loc generalul, întotdeauna o construcție mentală, și particularul, întotdeauna dat experienței senzoriale, este o „facultate specifică” și nicidecum inherentă intelectului, nici măcar în cazul „judecăților determinative” – unde niște particulare sunt subsumate unor reguli generale sub formă de silogism –, deoarece nu este disponibilă nici o regulă pentru *aplicațiile* respectivei reguli. Priceperea de a aplica generalul la particular este un „talent natural” aparte, a cărui lipsă, după cum scrie Kant, „este propriu-zis ceea ce se numește prostie, și o astfel de infirmitate

nu poate fi remediată”². Caracterul autonom al judecății e și mai evident în cazul „judecății reflexive”, care nu coboară de la general la particular, ci urcă „de la particularul din natură la universal”, hotărând, fără reguli generale, că lucrul acesta e frumos, acela e urât, acesta e corect, acela, greșit; iar aici, doar judecata „poate să-și dea sieși un astfel de principiu ca lege”³.

Despre cele trei activități mentale am afirmat că sunt de bază pentru că sunt autonome; fiecare din ele ascultă de legi inerente activității înseși, deși toate depind de un anume calm al pasiunilor sufletului, de acea „liniște lipsită de patimă” („*leidenschaftslose Stille*”) pe care Hegel o atribuia „cunoașterii sprijinite numai pe gândire”⁴. Dat fiind că întotdeauna una și aceeași persoană e cea care gândește, voiește și judecă, natura autonomă a acestor activități a creat mari dificultăți. Incapacitatea rațiunii de a pune în mișcare voința, plus faptul că gândirea poate doar să „înțeleagă” trecutul, dar nicicând să-l suprimă ori să-l „întinerească” – „bufnița Minervei nu-și începe zborul decât la căderea serii”⁵ – au dat naștere diverselor doctrine care susțin neputința spiritului și puterea iraționalului, pe scurt, faimoasei remarci a lui Hume că „Rațiunea este și *trebuie* să rămână simpla sclavă a pasiunilor” – o inversare cam simplistă a ideii platoniciene că în ograda sufletului rațiunea este cârmuitorul incontestabil. Ceea ce frappează la toate aceste teorii și doctrine e implicitul lor monism, teza că în spatele evidentei multiplicități a aparițiilor din lume și, mai adecvat în contextul discuției noastre, în spatele evidentei pluralități a facultăților și capacităților omului trebuie neapărat să existe o unitate – vechiul *hen pan*, „toate sunt una” –, o unică sursă sau un unic cârmuitor.

Autonomia activităților mentale mai implică și caracterul lor necondiționat; nici una din condițiile vieții sau ale lumii nu le corespunde în mod direct. Căci „liniștea lipsită de patimă” a sufletului nu este, la drept vorbind, o condiție; nu numai că simpla liniște nu dă niciodată naștere activității mentale, impulsului de a gândi; „nevoia rațiunii” cel mai adesea nu potolește patimile. Desigur, obiectele gândirii, voinții sau judecării mele, care constituie materia activității spiritului, sunt date în lume, ori se nasc din viața mea în această lume, dar ele însele ca activități nu sunt impuse ori condiționate de nici unul din ele. Oamenii, deși sunt complet condiționați existențial – limitați la intervalul temporal dintre naștere și moarte, nevoiți să trudească pentru a trăi, motivați să muncească pentru a se instala cum se cuvine în lume și îmboldiți la acțiune pentru a-și găsi locul în societatea semenilor

lor —, pot depăși mental toate aceste condiționări, dar numai mental, nicicând în realitate sau în cogniție și cunoaștere, grație cărora sunt capabili să exploreze realitatea lumii și a lor proprie. Ei pot să judece afirmativ sau negativ realitățile în mijlocul cărora s-au născut și care totodată îi condiționează; pot să voiască imposibilul, de pildă viața veșnică; și pot să gândească, adică să speculeze cu sens, despre necunoscut și incognoscibil. Și cu toate că asta nu schimbă niciodată în mod direct realitatea — ba chiar în lumea noastră nu există opoziție mai clară sau mai radicală decât aceea dintre a gândi și a face —, principiile după care acționăm și criteriile după care judecăm și ne călăuzim viața depind în cele din urmă de viața spiritului. Pe scurt, ele depind de funcționarea acelor întreprinderi mentale aparent neprofitabile care nu produc rezultate și „nu ne înzestrează nemijlocit cu puterea de a acționa” (Heidegger). Absența gândirii este, într-adevăr, un factor puternic în treburile omenești, statistic vorbind cel mai puternic, nu doar în conduita multora, ci în conduita tuturor. Însăși urgența, *a-scholía*, treburilor omenești necesită judecăți provizorii, încrederea în obiceiuri și deprinderi, adică în prejudecăți. Cât despre lumea aparițiilor, care ne afectează simțurile, precum și sufletul și simțul comun, Heraclit a avut dreptate spunând, în cuvinte încă neîmpovărate de o terminologie tehnică: „Înțelepciunea este ceva separat de toate” (*sophón esti pánton kechorisménon*).⁶ Din pricina acestei separații totale a putut Kant să creadă atât de ferm că în vreun colț îndepărtat al universului există și alte ființe inteligente, capabile de același fel de gândire rațională, deși lipsite de aparatul nostru senzorial și de vigoarea intelectuală proprie creierului nostru, adică de criteriile noastre pentru adevăr și eroare și de condițiile noastre pentru experiență și cunoaștere științifică.

Văzută din perspectiva lumii fenomenale și a activităților condiționate de ea, principala caracteristică a activităților mentale este *invizibilitatea* lor. Ele, propriu-zis, nu apar niciodată, deși se manifestă eului gânditor, volitiv sau judecător, care e conștient de propria activitate, dar lipsit de capacitatea ori de impulsul de a apărea ca atare. Maxima epicureică *látthe biósas*, „trăiește ascuns”, e posibil să fi fost un îndemn la prudență; ea este deopotrivă o descriere cel puțin negativ exactă a *topos*-ului, a locului potrivit pentru omul care gândește; de fapt, ea este exact opusul îndemnului lui John Adams *spectemur agendo* („să ne facem văzuți în acțiune”). Cu alte cuvinte, invizibilității care se arată gândirii îi corespunde o facultate umană care nu numai

că este, aidoma altor facultăți, invizibilă cât timp rămâne latentă, o simplă potențialitate, ci rămâne ne-manifestă și în toiul actualizării. Dacă privim întreg spectrul activităților omenești din punctul de vedere al apariției, observăm că există multe grade de manifestare. Nici munca, nici invenția nu necesită etalarea activității înseși; numai acțiunea și vorbirea au nevoie, pentru a se actualiza, de un spațiu de manifestare, precum și de oameni care să vadă și să audă. Dar nici una dintre aceste activități nu este invizibilă. Dacă am urma uzul lingvistic al grecilor, potrivit căruia „eroii”, oamenii activi în cel mai înalt sens al cuvântului, erau numiți *ándres epiphanéis*, „oameni care se arată deplin, care sunt foarte vizibili”, atunci pe gânditori i-am numi „oamenii — prin definiție și ocupație — ascunși vederii”.⁷

Sub acest aspect, ca și sub altele, spiritul diferă în mod hotărât de suflet, principalul său competitor la rangul de cârmuitor al vieții noastre lăuntrice, invizibile. Sufletul, în care-și au obârșia pasiunile, sentimentele și emoțiile noastre, este un vâlmășag destul de haotic de evenimente pe care noi nu le producem, ci le suferim (*páthein*) și care, în situațiile de mare intensitate, ne pot copleși întocmai precum durerea sau plăcerea; invizibilitatea lui seamănă cu cea a organelor noastre trupesti interne, de a căror funcționare sau nefuncționare suntem, de asemenea, conștienți fără să le putem controla. Viața spiritului, dimpotrivă, e pură activitate, care, ca și alte activități, poate fi declanșată și oprită după bunul-plac. Pasiunile, deși sediul lor este invizibil, au în plus o expresivitate proprie: ne îmbujorăm de rușine sau de jenă, pălim de frică sau de mânie, putem să strălucim de fericire sau să arătăm abătuți, iar pentru a împiedica pasiunile să se manifeste avem nevoie de un îndelung exercițiu în materie de autocontrol. Singura manifestare exterioară a spiritului este aerul absent, evidenta indiferență față de lumea înconjurătoare, ceva cu totul negativ care nu indică în nici un fel ce se întâmplă cu adevărat înăuntrul nostru.

Invizibilitatea, faptul că ceva poate să fie fără a se arăta ochilor, trebuie să fi fost dintotdeauna prilej de mare mirare. Putem deduce asta din strania reticență a întregii noastre tradiții de a trasa linii de demarcație clare între suflet, spirit și conștiință, atât de des confundate ca obiecte ale simțului nostru intern pentru simplul motiv că nu le apar simțurilor noastre externe. Platon, bunăoară, conchidea că sufletul este invizibil pentru că e făcut în vederea cunoașterii invizibilului într-o lume de lucruri vizibile. Până și Kant, de departe cel mai critic dintre filozofi la adresa prejudecăților metafizicii

tradiționale, vorbește ocazional despre două feluri de obiecte: „Eu», întrucât gândesc, sunt un obiect al simțului intern și mă numesc «suflet». Ceea ce este un obiect al simțurilor externe se numește «corp»⁸. Aceasta, firește, nu este decât o variantă a vechii teorii metafizice a celor două lumi. Se face o analogie cu exterioritatea experienței senzoriale, pornind de la presupunerea că un spațiu interior adăpostește ceea ce e înăuntrul nostru în același fel în care spațiul exterior adăpostește corpurile noastre, astfel încât un „simț intern“, și anume intuiția introspecției, e zugrăvit ca fiind în măsură să înregistreze tot ce se petrece „înăuntru“ cu aceeași siguranță cu care o fac simțurile noastre externe în cazul lumii exterioare. Nici în privința sufletului analogia nu e chiar greșită. Dat fiind că sentimentele și emoțiile nu sunt produse de noi înșine, ci sunt „pasiuni“ cauzate de evenimente din afară care afectează sufletul și determină anumite reacții, *pathémata* ale sufletului – stările și dispozițiile sale pasive –, aceste experiențe interioare pot fi accesibile simțului de introspecție intern tocmai pentru că, după cum remarcă undeva Kant, ele sunt posibile „doar cu condiția de a presupune experiența externă“⁹. În plus, tocmai pasivitatea lor, faptul că nu permit să fie schimbate prin intervenție deliberată, le dă o puternică aparență de stabilitate. Această aparență produce apoi anumite iluzii ale introspecției, care la rândul lor duc la teoria că spiritul nu este doar stăpânul propriilor activități, ci poate ocârmui și pasiunile sufletului – ca și cum spiritul n-ar fi altceva decât organul suprem al sufletului. Aceasta e o teorie foarte veche, care și-a atins apogeul în doctrinele stoice privind controlul spiritului asupra plăcerii și durerii; eroarea logică pe care o comite – sugerând că te poți *simți* fericit chiar și-n timp ce te prăjești torturat în taurul lui Phalaris – se datorează până la urmă identificării sufletului cu spiritul, adică faptului că se atribuie sufletului și pasivității sale esențiale puternica suveranitate a spiritului.

Nici un act mental, și în cea mai mică măsură actul gândirii, nu se mulțumește cu obiectul său așa cum îi este dat. El întotdeauna transcende datul ca atare a ceea ce i-a stârnit atenția și îl transformă în ceea ce filozoful franciscan al Voinței din secolul al XIII-lea, Petrus Johannis Olivi¹⁰, numea *experimentum suitatis*, un experiment al sinelui cu sine însuși. Cum pluralitatea e una dintre condițiile existențiale de bază ale vieții omenești pe pământ – astfel încât *inter homines esse*, a fi printre oameni, era pentru romani semnul faptului de a fi viu, conștient de realitatea lumii și a sinelui, iar *inter homines esse desinere*, a înceta să mai fii printre oameni, era sinonim

cu a muri –, a fi singur cu mine însumi și a comunica cu mine însumi este trăsătura preeminentă a vieții spiritului. Despre spirit se poate spune că are o viață proprie numai în măsura în care actualizează acest comerț în care, existențial vorbind, pluralitatea e redusă la dualitatea deja implicată în faptul și cuvântul „conștientă“, sau *syneidénai* – a cunoaște dimpreună cu mine însumi. Această stare existențială în care îmi țin mie însumi companie o numesc „solitudine“ spre a o deosebi de „singurătate“, în cazul căreia, tot singur fiind, sunt lipsit nu doar de compania altor oameni, ci și de propria-mi posibilă companie. Numai în singurătate mă simt *lipsit* de compania umană, și doar având conștiința acută a unei asemenea lipse oamenii există cu adevărat la singular, după cum pesemne doar în vis sau în nebunie își dau pe deplin seama de insuportabila și „inexprimabila oroare“ a acestei stări.¹¹ Activitățile mentale înseși, prin natura lor *reflexivă*, stau toate mărturie pentru *dualitatea* inerentă conștiinței; agentul mental nu poate fi activ decât re-acționând, implicit sau explicit, asupra sa. Desigur, conștiința – kantianul „eu gândesc“ – nu însoțește doar „toate celelalte reprezentări“, ci toate activitățile mele, în cursul cărora pot totuși uita complet de mine. Înainte de a se actualiza în solitudine, conștiința ca atare nu dobândește mai mult decât o conștientizare a identității lui eu-sunt – „Sunt conștient de mine însumi, nu așa cum îmi apar, nici așa cum sunt în mine însumi, ci numai *că* sunt“¹² – ceea ce garantează continuitatea identică a unui sine de-a lungul multiplelor reprezentări, experiențe și amintiri de pe parcursul unei vieți. Ca atare, ea „exprimă actul care determină existența mea“¹³. Activitățile mentale și, cum vom vedea mai încolo, îndeosebi gândirea – acest dialog tăcut al eului cu sine însuși – pot fi înțelese ca actualizare a dualității sau rupturii originare dintre mine și mine însumi, inerentă oricărei conștiințe. Dar această simplă percepție de sine, de care sunt, așa-zicând, conștient în mod inconștient, nu este o activitate; însoțind toate celelalte activități, ea este garantul unui „eu-sunt-eu“ complet silențios.

Viața spiritului, în care eu îmi țin mie însumi companie, poate fi silențioasă; nu este însă niciodată mută și niciodată nu poate uita cu totul de sine, din pricina naturii reflexive a tuturor activităților sale. Orice *cogitare*, indiferent de obiectul său, este totodată un *cogito me cogitare*, orice act de voință este și un *volo me velle*, și chiar și judecata e posibilă, cum a remarcat odată Montesquieu, doar printr-un „*retour secret sur soi-même*“. Această reflexivitate pare să indice, pentru actele mentale, un punct de interioritate,

interpretat după principiul spațiului extern în care se desfășoară actele mele non-mentale. Dar că această interioritate, spre deosebire de interioritatea pasivă a sufletului, ar putea fi înțeleasă doar ca un sediu al activităților este un sofism a cărui origine istorică o constituie descoperirea, în primele secole ale erei creștine, a Voinței și a experiențelor eului volitiv. Pentru că de facultățile spiritului și de reflexivitatea lor sunt conștient doar atât timp cât durează activitatea. E ca și cum înseși organele gândirii, voinței și judecății ar lua ființă abia când gândesc, voiesc sau judec; în starea lor latentă, admitând că o atare latență există anterior actualizării, ele nu sunt accesibile introspecției. Eul gânditor, de care sunt perfect conștient cât timp durează activitatea de gândire, va dispărea de parcă ar fi fost un miraj când lumea reală se afirmă din nou.

Cum activitățile mentale, care sunt prin definiție non-aparente, se desfășoară într-o lume de apariții și într-o ființă care face parte din aceste apariții prin organele sale de simț receptive, ca și prin propria-i capacitate și impuls de a le apărea altora, ele nu se pot declanșa decât printr-o deliberată retragere dintre apariții. Este o retragere nu atât din lume – numai gândirea, datorită tendinței sale spre generalizare, adică preocupării sale speciale pentru general ca opus particularului, tinde să se retragă total din lume –, cât din ființa lumii prezentă pentru simțuri. *Orice act mental se bazează pe facultatea spiritului de a-i fi prezent ceea ce e absent din simțuri.* Re-prezentarea, actul de a face prezent ceea ce în realitate este absent, e darul unic al spiritului și, cum întreaga noastră terminologie mentală se bazează pe metafore extrase din experiența văzului, acest dar se cheamă *imaginație*, pe care Kant o definea drept „facultatea de a intui chiar și fără prezența obiectului”¹⁴. Facultatea spiritului de a face prezent ceea ce e absent nu se restrânge, firește, la imagini mentale ale unor obiecte absente; în general memoria depozitează și ține la dispoziția reamintirii tot ceea ce *nu mai* este, iar voința anticipează ceea ce viitorul poate aduce, dar *încă nu* este. Numai grație capacității spiritului de a face prezent ceea ce e absent putem spune „nu mai”, constituindu-ne un trecut, ori „nu încă”, pregătindu-ne pentru un viitor. Dar spiritul dobândește această posibilitate doar după ce s-a retras din prezent și din urgențele vieții cotidiene. Astfel, pentru a voi, spiritul trebuie să se retragă din imediatul dorinței, care, fără a reflecta și fără reflexivitate, întinde mâna pentru a apuca obiectul dorit; căci voința nu se preocupă de obiecte, ci, spre exemplu, de proiecte, de disponibilitatea viitoare a câte

unui obiect pe care în prezent se poate să și-l dorească sau nu. Voința transformă dorința în intenție. În sfârșit, judecata, fie ea estetică, juridică sau morală, presupune o retragere hotărât „nenaturală” și deliberată din implicarea și predilecția pentru interesele imediate așa cum sunt date de poziția mea în lume și de rolul pe care îl joc în ea.

Cred că ar fi greșit să încercăm să stabilim o ordine ierarhică a activităților mentale, dar cred de asemenea că ar fi greu de contestat existența unei ordini de priorități. E de neconceput cum aș fi vreodată în stare să voiesc ori să judec, adică să mă raportez la lucruri care nu sunt încă și la lucruri care nu mai sunt, dacă puterea de reprezentare și efortul necesar pentru a îndrepta atenția spiritului spre ceea ce se sustrage cu totul percepției senzoriale nu s-ar avânta înainte și nu ar pregăti spiritul pentru a reflecta mai departe, ca și pentru a voi și a judeca. Cu alte cuvinte, ceea ce îndeobște numim „gândire”, deși nu este în măsură să miște voința ori să furnizeze judecății reguli generale, trebuie să pregătească particularele date simțurilor astfel încât spiritul să opereze cu ele în absența lor; pe scurt, trebuie să le *desenzorializeze*.

Cea mai bună descriere cunoscută mie a acestui proces de pregătire o face Augustin. Percepției senzoriale, spune el, „vederii, care se afla în exterior când acest simț a fost format de un corp sensibil, îi succedă o vedere similară în interior”¹⁵, imaginea care o re-prezintă. Această imagine este apoi stocată în memorie, gata să devină o „vedere în gând” în momentul în care mintea o ia în primire; lucrul hotărâtor e că „ceea ce rămâne în memorie” – simpla imagine a ceea ce cândva a fost real – diferă de „vederea în gând” – obiectul pe care ni-l amintim în mod deliberat. „Ceea ce rămâne în memorie... este una, iar când ne amintim apare ceva diferit”¹⁶, căci „ceea ce e ascuns și păstrat în memorie este un lucru, iar ceea ce imprimă ea în gândirea celui ce-și amintește este cu totul alt lucru”¹⁷. Așadar, obiectul-gândit e diferit de imagine, după cum imaginea e diferită de obiectul sensibil vizibil, fiind o simplă reprezentare a acestuia. Datorită acestei duble transformări, gândirea „merge de fapt și mai departe”, dincolo de tărâmul oricărei imaginații posibile, „când rațiunea noastră proclamă infinitatea numărului, pe care nici o vedere în gând a lucrurilor corporale nu a cuprins-o încă”, sau „ne învață că până și cele mai mici corpuri se pot diviza la infinit”¹⁸. Prin urmare, imaginația, care transformă un obiect vizibil într-o imagine invizibilă, potrivită pentru a fi stocată în minte, este condiția *sine qua non* pentru a furniza minții obiecte ale gândirii potrivite; dar aceste

obiecte ale gândirii iau ființă doar atunci când mintea își amintește în mod activ și deliberat și selectează din depozitul memoriei tot ce-i stârnește interesul îndeajuns pentru a induce concentrarea; în aceste operații mintea învață cum să procedeze cu lucrurile absente și se pregătește să „meargă mai departe”, spre înțelegerea lucrurilor care sunt întotdeauna absente, pe care nu ni le putem aminti fiindcă n-au fost niciodată prezente pentru experiența senzorială.

Deși această din urmă clasă de obiecte ale gândirii – concepte, idei, categorii și altele asemenea – au devenit materia specială de studiu a filozofiei „profesioniste”, în viața obișnuită a omului nu există nimic care să nu poată deveni hrană pentru gândire, adică să nu poată fi supus dublei transformări care pregătește un obiect sensibil să devină potrivit pentru gândire. Toate întrebările metafizice pe care filozofia și le-a luat drept obiecte de cercetare speciale au apărut în urma unor experiențe obișnuite din perimetrul simțului comun; „nevoia rațiunii” – căutarea sensului, care-i incită pe oameni să-și pună acele întrebări – nu diferă cu nimic de nevoia oamenilor de a spune povestea unei întâmplări la care au fost martori ori de a scrie poezii despre ea. În toate activitățile de reflecție de acest fel oamenii ies în afara lumii aparițiilor și folosesc un limbaj plin de cuvinte abstracte care, firește, făceau parte din vorbirea curentă cu mult înainte să devină instrumente speciale ale filozofiei. Pentru gândire, așadar, deși nu și pentru filozofie, singura condiție esențială este, tehnic vorbind, retragerea din lumea aparițiilor. Ca să gândim despre cineva, trebuie ca el să nu se afle în prezența noastră; câtă vreme suntem împreună cu el, nu ne gândim la el sau despre el; gândirea presupune întotdeauna amintirea; strict vorbind, orice gând este un gând secund. Se poate întâmpla, firește, să începem să gândim despre un cineva sau un ceva încă-prezent, caz în care ne-am îndepărtat pe furiș de cele ce ne înconjoară și ne comportăm ca și cum am fi deja absenți.

Aceste remarci pot indica de ce gândirea, căutarea de sensuri – ca opusă setei de cunoaștere, chiar și de cunoaștere de dragul cunoașterii –, e atât de des percepută ca ceva nefiresc, de parcă oamenii, ori de câte ori reflectează fără un scop anume, trecând dincolo de curiozitatea naturală pe care le-o stârnesc minunile simplei-prezențe a lumii ori propria existență, s-ar angaja într-o activitate *contrară condiției umane*. Gândirea ca atare, nu doar punerea „întrebărilor ultime”, fără de răspuns, ci orice reflecție care nu servește cunoașterii și nu e ghidată de nevoi și scopuri practice, este, cum observa

odată Heidegger, o „*ieșire în afara ordinii*” (subl. mea)¹⁹. Ea întrerupe orice faptuire, orice activitate obișnuită, indiferent de ce fel. Orice gândire cere un „*stai și gândește-te!*”. Oricare vor fi fost sofisme și absurditățile teoriilor despre existența a două lumi, ele s-au ivit din aceste experiențe autentice ale eului gânditor. Și cum tot ce împiedică gândirea aparține lumii fenomenale și acelor experiențe de simț comun pe care le am împreună cu semenii mei și care-n ochii mei garantează automat realitatea propriei mele ființe, e ca și cum gândirea m-ar paraliza în felul în care un exces de conștiință poate paraliza automatismul funcțiilor mele trupesti, „*l'accomplissement d'un acte qui doit être réflexe ou ne peut être*” – cu o formulare a lui Valéry. Identificând starea de conștiință cu starea de gândire, el adăuga: „*on en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis*” („Ba gândesc, ba sunt”)²⁰. Această observație izbitoare, bazată integral pe experiențe de asemenea izbitoare – anume că simpla conștientizare a organelor noastre trupesti e suficientă pentru a le împiedica să funcționeze cum trebuie –, pune accentul pe un antagonism între ființă și gândire care poate fi datat de la faimoasa remarcă a lui Platon că numai corpul filozofului – adică ceea ce-l face să apară printre apariții – mai locuiește în cetatea oamenilor, ca și cum, prin gândire, oamenii s-ar muta din lumea celor vii.

De-a lungul istoriei filozofiei a persistat ciudata idee a unei afinități între moarte și filozofie. Timp de multe veacuri s-a considerat că filozofia ar trebui să-i învețe pe oameni cum să moară; în spiritul acestei idei, romanii au hotărât că studiul filozofiei este o ocupație potrivită doar pentru bătrâni, pe când grecii fuseseră de părere că filozofia trebuie studiată de tineri. Totuși, Platon a fost primul care a remarcat că celor ce nu filozofează filozoful le pare preocupat de moarte²¹, iar în același secol Zenon, fondatorul stoicismului, povestea că oracolul din Delphi, întrebat de el ce trebuie să facă pentru a dobândi cea mai bună viață, a răspuns: „Să capeți culoarea morților”²². În epoca modernă nu sunt puțini aceia care susțin, împreună cu Schopenhauer, că faptul că suntem muritori e sursa eternă a filozofiei, că „moartea e de fapt duhul inspirator al filozofiei ... [și că] fără moarte pesemne că nici n-ar exista filozofare”²³. Chiar și Heidegger cel din *Sein und Zeit* mai considera încă anticiparea morții drept experiența hotărătoare prin care omul poate să acceadă la sinele său autentic și să se elibereze de neautenticitatea impersonalului „se”, nefiind conștient că de fapt, după cum a arătat Platon, această doctrină izvora în mare măsură din opinia celor mulți.

au conștientizat cei dintâi toate obiecțiile pe care simțul comun le poate ridica împotriva filozofiei. Iar Platon – într-un context diferit, unde nu-l preocupă tema statului „demn de o fire filozofică” – ia în derâdere întrebarea dacă cineva preocupat de cele divine este sau nu priceput și la cele omenești.³⁰

Râsul, și nu ostilitatea este reacția firească a celor mulți la preocupările filozofului și la aparenta lipsă de folos a îndeletnicirilor sale. Acest râs e nevinovat și complet diferit de ridiculizarea îndreptată frecvent împotriva adversarului în disputele grave, unde poate deveni chiar o armă redutabilă. Platon însă, care în *Legile* pledează în favoarea interzicerii oricărei scrieri care ar ridiculiza vreun cetățean³¹, se temea de ridicol în orice fel de râs. Nu pasajele din dialogurile politice, *Legile* și *Republica*, împotriva poeziei și în special împotriva comedilografiilor sunt esențiale aici, ci tonul întru totul serios cu care relatează povestea tinerei țărănci trace care izbucnește în râs când îl vede pe Thales căzând într-un puț în timp ce cerceta mișcările corpurilor cerești de deasupra sa, „cum că se străduiește să cunoască lucrurile din cer, dar îi scapă cele de dinainte și din dreptul picioarelor”. Și Platon adaugă: „Aceeși vorbă de duh e valabilă pentru toți cei care își trec viața cu preocupări filozofice... Un astfel de om... dă ocazie de râs nu numai femeilor trace, ci și oricărei mulțimi..., [căci] stângăcia sa îngrozitoare îl face să pară nătâng”³². E ciudat că, în lunga istorie a filozofiei, numai lui Kant – la care nu întâlneai nici unul dintre viciile specific filozofice – i-a venit ideea că înzestrarea pentru gândirea speculativă ar putea fi aidoma darului „cu care Iunona l-a onorat pe Tiresias, pe care l-a orbit spre a-i putea hărăzi darul profeției”. El bănuia că familiarizarea cu o altă lume putea fi „dobândită doar prin pierderea vreunuia din simțurile de care avem nevoie în lumea de aici”. În orice caz, Kant pare a fi fost, dintre filozofi, singurul care s-a simțit îndeajuns de suveran pentru a se alătura râsului omului obișnuit. Neamintindu-și, probabil, de povestea lui Platon despre fata din Tracia, el relatează cu mult umor o poveste aproape identică despre Tycho Brahe și vizitiul său: astronomul îi propusese acestuia din urmă, în timpul unei călătorii nocturne, să se orienteze după stele pentru a găsi drumul cel mai scurt, iar vizitiul i-a răspuns: „Dragul meu stăpân, domnia ta, de bună seamă, știi o mulțime de lucruri despre corpurile cerești; dar aici pe pământ ești un ageamiu”³³.

Admițând că filozoful nu are nevoie ca „gloata” să-l încunoștințeze despre „sminteala” lui – căci simțul comun pe care-l împărtășește cu toți

oamenii e cu siguranță îndeajuns de vigilant încât să-l ajute să le anticipateze râsul –, pe scurt, admițând că avem de-a face cu un război intestine între modul de a raționa potrivit simțului comun și gândirea speculativă, să examinăm mai îndeaproape afinitatea dintre moarte și filozofie. Dacă adoptăm perspectiva pe care ne-o sugerează lumea fenomenală, lumea comună în care am apărut prin naștere și din care vom dispărea prin moarte, atunci dorința de a cunoaște habitatul nostru comun și de a acumula tot felul de cunoștințe despre el este firească. Nevoia gândirii de a transcende această perspectivă ne-a făcut să ne îndreptăm în altă direcție; în sens metaforic, am dispărut din această lume, ceea ce, din perspectiva naturalului și a raționamentului nostru de simț comun, poate fi înțeles ca o anticipare a plecării noastre finale, adică a morții noastre.

Așa descria Platon, în *Phaidon*, această schimbare: văzuți din perspectiva mulțimii, filozofii nu sunt preocupați de nimic altceva decât să cerceteze moartea, de unde cei mulți, dacă în genere le-ar păsa de astfel de lucruri, ar putea trage concluzia că filozofii „sunt numai buni pentru a muri și, lucru evident, tocmai asta li se și cuvine”³⁴. Iar Platon nu e chiar sigur că cei mulți nu au dreptate, atâta doar că nu-și dau seama cum trebuie tâluite aceste cuvinte. „Adevăratul filozof”, cel ce-și petrece întreaga viață gândind, are două dorințe: întâi, să se poată elibera de orice fel de îndeletniciri practice și în special de propriul trup, care întruna se cere slujit și care „ne stingherește în fel și chip..., tulburându-ne și năucindu-ne”³⁵, iar în al doilea rând, să ajungă să trăiască într-o altă lume, unde acele lucruri de care se preocupă gândirea, precum adevărul, dreptatea și frumosul, să nu fie mai puțin accesibile și reale decât ceea ce acum poate fi perceput cu simțurile trupești.³⁶ Chiar și Aristotel, într-una din scrierile sale exoterice, le reamintește cititorilor de acele „Insule ale Fericiților”, unde „oamenii nu ar avea nevoie de nimic și nici vreun folos nu s-ar putea obține din ceva. Acolo n-ar mai rămâne decât gândirea și contemplarea (*theoréin*) – lucruri pe care și acum noi le socotim a ține de o viață liberă”³⁷. Pe scurt, schimbarea de perspectivă inerentă gândirii nu este nicidecum un demers inofensiv. În *Phaidon* ea inversează toate relațiile: oamenii, care în chip natural se feresc de moarte ca de cel mai mare rău, ajung să o privească drept cel mai mare bine.

Toate acestea, firește, sunt spuse în doi peri – sau, în limbaj mai academic, sunt exprimate metaforic; filozofii nu prea sunt înclinați spre suicid, nici măcar atunci când consideră, împreună cu Aristotel (într-o remarcă surprinzător de personală din *Protreptic*)³⁸, că cei ce vor să aibă parte de bucurie

trebuie ori să filozofeze, ori să spună adio vieții și să plece din ea, restul fiind vorbărie prostească și fără noimă. Dar metafora morții sau mai degrabă inversarea metaforică a vieții și morții – ceea ce de obicei numim viață este moarte, iar ceea ce de obicei numim moarte este viață – nu e arbitrară, deși o putem privi și un pic mai puțin dramatic: Dacă gândirea își impune propriile condiții, închizând ochii în fața datului senzorial prin îndepărtarea a tot ce este la îndemână, o face spre a înlesni ca departele să devină manifest. Simplu spus, în proverbiala detașare de lume a filozofului orice lucru prezent este absent pentru că ceva ce e de fapt absent este prezent minții sale, iar printre lucrurile absente se află și propriul lui corp. Atât ostilitatea filozofului față de politică, față de „măruntelile preocupări omenești”³⁹, cât și ostilitatea sa față de corp nu prea au legătură cu convingerile și credințele individuale; ele sunt inerente experienței înseși. În timp ce gândești nu ești conștient de propria corporalitate – și tocmai această experiență îl făcea pe Platon să atribuie sufletului nemurirea odată ce părăsește corpul, iar pe Descartes, să conchidă că „sufletul poate gândi fără corp, însă cât timp este atașat de corp operațiile sale pot fi stânjenite de proasta dispoziție a organelor trupesti”⁴⁰.

Mnemosyne, Memoria, este mama Muzelor, iar amintirea, cea mai frecventă și cea mai elementară experiență de gândire, are de-a face cu lucruri care sunt absente, care au dispărut din simțurile mele. Totuși, absentul care este rechemat și făcut prezent minții mele – o persoană, o întâmplare, un monument – nu poate să apară în felul în care le apărea simțurilor mele, ca și cum reamintirea ar fi un fel de vrăjitorie. Pentru a-i apărea doar minții mele, el trebuie mai întâi desenzorializat, iar capacitatea de a transforma obiecte sensibile în imagini se cheamă „imaginație”. Fără această facultate, cu ajutorul căreia ceea ce este absent devine prezent în formă desenzorializată, nu ar fi cu puțință nici un fel de procese de gândire ori șiruri de gânduri. Prin urmare, gândirea este „în afara ordinii” nu doar pentru că oprește toate celelalte activități atât de necesare viețuirii și rămânerii în viață, ci și pentru că inversează toate relațiile obișnuite: ceea ce e aproape și le apare nemijlocit simțurilor noastre este acum departe, iar ceea ce e depărtat devine acum prezent. În timp ce gândesc, nu sunt acolo unde de fapt sunt; sunt înconjurat nu de obiecte sensibile, ci de imagini care pentru toți ceilalți sunt invizibile. E ca și cum m-aș fi retras într-un tărâm de basm, tărâmul invizibilelor, despre care n-aș ști nimic dacă n-aș avea această facultate de a-mi aminti și a-mi

imagina. Gândirea desființează distanțele temporale și spațiale. Pot anticipa viitorul, îl pot gândi ca și cum ar fi deja prezent, și-mi pot aminti trecutul ca și cum nu ar fi dispărut.

Dat fiind că în experiența curentă spațiul și timpul nu pot fi nici măcar gândite fără un continuum ce se întinde din imediata apropiere până departe, din *acum* până în trecut și viitor, din *aici* până în orice punct din jur, la stânga și la dreapta, înainte și înapoi, în sus și în jos, aș putea spune cu oarecare îndreptățire că în procesul de gândire sunt abolite nu doar distanțele, ci și timpul și spațiul înseși. Cât privește spațiul, nu cunosc nici un concept filozofic sau metafizic care să poată fi legat în mod plauzibil de această experiență; în schimb, sunt sigură că *nunc stans*, „acum-ul neclintit”, a devenit pentru filozofia medievală simbolul eternității – „*nunc aeternitatis*” (Duns Scotus) – fiindcă era o descriere plauzibilă a experiențelor trăite în meditație, precum și în contemplație, cele două moduri de gândire cunoscute creștinismului.

În cele ce urmează, am decis să vorbesc mai întâi despre obiectele sensibile desenzorializate, adică despre invizibile aparținând lumii aparițiilor care au dispărut temporar din câmpul percepției noastre sau nu au ajuns încă în el și sunt aduse în prezența noastră prin reamintire sau anticipare. Ceea ce se petrece de fapt în aceste situații este spus pentru totdeauna în povestea lui Orfeu și a Euridicei. Orfeu a coborât în Hades să-și recupereze soția moartă și i s-a spus că o putea aduce înapoi cu condiția să nu-și întoarcă privirea spre ea în timp ce-l urma. Dar când cei doi se apropie de lumea celor vii Orfeu se uită-n urmă, iar Euridice dispare imediat. Acest vechi mit ne spune, mai precis decât ar putea s-o facă vreun limbaj tehnic, ce se întâmplă în momentul când în lumea vieții obișnuite procesul de gândire se încheie: toate invizibilele dispar la loc. Adecvat e și faptul că mitul se raportează la reamintire, și nu la anticipare. Facultatea de anticipare a viitorului în gândire derivă din facultatea de reamintire a trecutului, care la rândul ei derivă din capacitatea și mai elementară de a desenzorializa ceea ce fizic este absent și de a-l avea prezent *în fața* minții noastre (și nu doar *în* ea). Capacitatea de a crea *în* minte entități fictive, precum inorogii și centaurii sau personajele de ficțiune dintr-o poveste, capacitate numită de obicei imaginație *productivă*, e complet dependentă de așa-numita imaginație *reproductivă*; în imaginația „productivă”, diverse elemente din lumea vizibilă sunt rearanjate, ceea ce este posibil pentru că ele, manevrate

acum atât de liber, au trecut deja prin procesul de desenzorializare specific gândirii.

Nu percepția senzorială, în care trăim lucrurile în mod direct și de aproape, ci imaginația, care vine după ea, pregătește obiectele gândirii noastre. Înainte de a pune întrebări precum „Ce este fericirea?“, „Ce este dreptatea?“, „Ce este cunoașterea?“ ș.a.m.d., trebuie ca noi să fi văzut oameni fericiți și nefericiți, să fi fost martori la fapte drepte și nedrepte, să fi experimentat dorința de a cunoaște și împlinirea ori eșecul ei. Mai mult, trebuie să repetăm în minte experiența directă *după* ce am părăsit scena în care a avut loc. Repet: orice gând este un gând secund. Repetând în imaginație, *desenzorializăm* tot ce a fost dat simțurilor noastre. Și numai în această formă imaterială facultatea noastră gânditoare poate începe de-acum să se ocupe de aceste date. Operația asta precedă toate procesele de gândire, gândire cognitivă și deopotrivă gândire despre sens, și doar simplul raționament logic – unde mintea, conformându-se riguros propriilor legi, produce un lanț deductiv dintr-o premisă dată – rupe toate firele de legătură cu experiența vie; iar el poate face asta doar pentru că acea premisă, fie că e factuală sau ipotetică, e presupusă a fi de la sine evidentă și deci nesupusă examinării de către gândire. Chiar și simpla *povestire* a ceva ce s-a întâmplat, fie că este sau nu o relatare fidelă, e *precedată* de operația de desenzorializare. Limba greacă are acest element temporal în chiar vocabularul său: cuvântul „a ști“, după cum am arătat mai înainte, este un derivat al cuvântului „a vedea“. A vedea se spune *idéin*, iar a ști, *eidénai*, adică a fi văzut. Întâi vezi, apoi știi.

Adaptând această remarcă la ceea ce discutăm: Orice gând se naște din experiență, dar nici o experiență nu conferă vreun sens sau măcar vreo coerență fără să fi fost trecută prin operațiile de imaginare și gândire. Văzută din perspectiva gândirii, viața în simpla ei prezență e lipsită de sens; văzută din perspectiva imediatului trăit și a lumii așa cum se oferă ea simțurilor, gândirea este, cum spunea Platon, o moarte vie. Filozoful care trăiește pe „tărâmul gândirii“ (Kant)⁴¹ va fi în chip firesc înclinat să privească aceste lucruri din punctul de vedere al eului gânditor, pentru care o viață fără sens *este* un soi de moarte vie. Eul gânditor, nefiind identic cu sinele real, nu e conștient de retragerea sa din lumea comună a aparițiilor; din perspectiva sa, e mai degrabă ca și cum invizibilul ar fi ieșit în față, ca și cum nenumăratele entități ce alcătuiesc lumea aparițiilor, care prin simpla lor prezență distrag mintea și-i stânenesc activitatea, ar fi ascuns efectiv o Ființă mereu

invizibilă care nu se revelează decât spiritului. Cu alte cuvinte, ceea ce pentru simțul comun este o evidentă retragere a spiritului din lume se prezintă din perspectiva spiritului însuși ca o „retragere a Ființei“ sau ca o „uitare a Ființei“ – *Seinsentzug* și *Seinsvergessenheit* (Heidegger). Și e adevărat că viața cotidiană, viața impersonalului „se“, se desfășoară într-o lume din care tot ce e „vizibil“ spiritului este complet absent.

Și nu doar că această căutare a sensului este absentă din cursul obișnuit al treburilor omenești și lipsită de folos pentru ele, în timp ce, pe de altă parte, rezultatele ei rămân incerte și neverificabile; gândirea mai e, într-un fel, și autodistructivă. În intimitatea însemnărilor sale publicate postum, Kant scria: „Nu sunt de acord cu regula că, dacă folosirea rațiunii pure a dovedit ceva, rezultatul n-ar mai fi supus îndoielii, ca și cum ar avea soliditatea unei axiome“; și „Nu împărtășesc părerea ... că, odată ce te-ai convins de ceva, nu trebuie să te mai îndoiești. În filozofia pură lucrul acesta e imposibil. *Mintea noastră are o aversiune firească față de el*“ (subl. mea).⁴² De unde urmează că activitatea gândirii este precum pânza Penelopei, care în fiecare dimineață destramă ce a țesut peste noapte.⁴³ Căci nevoia de a gândi nu poate fi niciodată satisfăcută prin revelațiile pretins definitive ale „oamenilor înțelepți“; ea poate fi satisfăcută numai prin gândire, iar gândurile pe care le-am avut ieri vor satisface această nevoie astăzi doar în măsura în care vreau și sunt capabil să le gândesc din nou.

Am trecut în revistă trăsăturile caracteristice ale activității de gândire: retragerea ei din lumea fenomenală a simțului comun, tendința ei distructivă față de propriile rezultate, reflexivitatea și conștiința de pură activitate care o însoțește, în fine faptul bizar că iau act de facultățile minții mele doar atâta timp cât durează această activitate, ceea ce înseamnă că gândirea însăși nu poate fi niciodată solid statornicită drept una din proprietățile, ba chiar cea supremă, ale speciei umane – omul poate fi definit ca „animal vorbitor“ în sensul aristotelic de *lógon échon*, posesor al vorbirii, nu însă și ca animal gânditor, ca *animal rationale*. Nici una din aceste trăsături n-a scăpat atenției filozofilor. Curios e totuși că, cu cât erau gânditorii mai „profesioniști“ și cu cât ocupă ei un loc mai proeminent în tradiția filozofiei, cu atât erau mai înclinați să descopere căi și mijloace de a reinterpretă aceste trăsături inerente în așa fel încât să poată respinge obiecțiile simțului comun privind inutilitatea și irealitatea acestei activități. Profunzimea reinterpretărilor reușite de filozofi și calitatea argumentelor de care se foloseau ei

nu s-ar explica dacă acestea s-ar fi adresat faimoasei „mulțimi” — care, oricum, nu s-a sinchisit niciodată de argumentarea filozofică, preferând s-o ignore —, și n-ar fi fost stimulate în primul rând de propriul simț comun și de îndoiala de sine care însoțește automat suspendarea acestuia. Același Kant care încredința adevăratele lui experiențe de gândire însemnărilor sale private declara public că a pus temelia tuturor sistemelor metafizice viitoare, iar Hegel, ultimul și cel mai ingenios dintre creatorii de sisteme, a transformat demolarea de către gândire a propriilor rezultate în puterea de nestăvilit a negativului, fără de care n-ar avea niciodată loc vreo mișcare și vreo dezvoltare. Pentru el, același lanț inexorabil de consecințe ce guvernează dezvoltarea naturii organice de la sămânță la fruct, unde fiecare etapă o „neagă” și o anulează pe cea anterioară ei, guvernează și procesul de gândire al spiritului, cu singura deosebire că acesta din urmă, fiind „mijlocit de conștiință și voință”, adică de activități mentale, poate fi privit ca „facere de sine”: „Spiritul este doar ceea ce se face pe sine, și el se face de fapt ceea ce deja este (în chip potențial)”. Această teză, în treacăt fie spus, nu lămurește răspunsul la întrebarea cine a făcut la început potențialitatea spiritului.

L-am pomenit pe Hegel fiindcă mari porțiuni din opera sa, îndeosebi Prefața la *Fenomenologia spiritului*, pot fi citite ca o continuă polemică împotriva simțului comun. Foarte de timpuriu (1801), el afirmase într-o manieră brutală, încă vădit supărat pe tânăra tracă a lui Platon și pe răsul ei inocent, că într-adevăr „lumea filozofiei este [pentru simțul comun] o lume întoarsă pe dos”⁴⁴. Întocmai cum Kant se apucase să remedieze „scandalul Rațiunii”, anume acela că rațiunea, când voia să cunoască, se trezea prinsă în capcana propriilor antinomii, Hegel s-a apucat să remedieze neputința rațiunii kantiene, care „nu putea ajunge la mai mult decât un Ideal și un Trebuie”, el declarând că, dimpotrivă, în virtutea Ideii rațiunea este *das schlechthin Mächtige*, „puterea prin excelență”.⁴⁵

Importanța lui Hegel în contextul de față rezidă în faptul că el, mai mult poate decât oricare alt filozof, ilustrează războiul intestine dintre filozofie și simțul comun, și asta pentru că a fost înzestrat în mod egal de la natură ca istoric și ca gânditor. El știa că intensitatea experiențelor eului gânditor se datorează faptului că sunt pură activitate: „Esența însăși [a spiritului]... este *acțiunea*. El se face pe sine ceea ce în chip esențial este; el este propriul său produs, propria sa operă”. Și îi cunoștea și reflexivitatea: „În această aprigă dorință de activitate el are de-a face doar cu sine însuși.”⁴⁶

Admitea în felul său chiar și tendința spiritului de a-și distruge propriile rezultate: „Astfel, spiritul se află în război cu sine. El trebuie să se auto-depășească, fiindu-și propriul inamic și obstacol formidabil”⁴⁷. Dar aceste revelații ale rațiunii speculative cu privire la ce face spiritul atunci când, după toate aparențele, nu face nimic Hegel le-a transformat în cunoștințe dogmatice, tratându-le drept rezultate ale cogniției, astfel încât să le poată integra într-un sistem atotcuprinzător unde ele ar dobândi astfel aceeași realitate ca rezultatele altor științe, rezultate pe care, pe de altă parte, el le denunța drept produse esențialmente lipsite de sens ale raționamentelor de simț comun, sau drept o „cunoaștere șchioapă”. Și într-adevăr, *sistemul*, cu organizarea sa arhitectonică strictă, poate conferi intuițiilor fugitive ale rațiunii speculative cel puțin o aparență de realitate. Dacă adevărul e considerat obiectul suprem al gândirii, urmează că „adevărul e real doar ca sistem”; numai ca un astfel de artefact mental are el cât de cât șansa să apară și să dobândească acel minimum de durabilitate pe care-l pretindem oricărui lucru real; pe când ca simplă propoziție cu greu ar supraviețui băătăiei dintre opinii. Pentru a fi sigur că a eliminat ideea simțului comun potrivit căreia gândirea se ocupă de abstracții și de lucruri irelevante, ceea ce într-adevăr aceasta nu face, el afirma, în același spirit polemic, că „Ființa este Gândire” (*dass das Sein Denken ist*), că „doar spiritualul este real” și că numai acele generalități cu care avem de-a face în gândire *sunt* cu adevărat.⁴⁸

Nimeni n-a luptat cu mai multă hotărâre împotriva particularului, acest etern obstacol al gândirii, acest incontestabil fapt-de-a-fi-prezente al obiectelor, la care nici o gândire nu poate accede și pe care nici nu-l poate explica. Funcția supremă a filozofiei constă, după Hegel, în eliminarea contingentului, iar toate particularele, tot ce există, sunt prin definiție contingente. Filozofia se ocupă de particulare ca părți ale unui întreg, iar întregul este sistemul, un produs al gândirii speculative. Științific vorbind, acest întreg nu poate fi niciodată mai mult decât o ipoteză plauzibilă, care prin integrarea fiecărui particular într-un gând atotcuprinzător le transformă pe toate în produse ale gândirii și astfel elimină cea mai scandaloasă proprietate a lor, anume realitatea lor, dimpreună cu contingența lor. Hegel e cel care a declarat că „a venit timpul de a ridica filozofia la rangul de știință” și a dorit să transforme filo-sofia, simpla iubire de înțelepciune, în *sofia*, înțelepciune. Astfel a reușit să se convingă că „a gândi înseamnă a acționa” — ceea ce ocupația aceasta solitară nu poate face niciodată, pentru că putem acționa numai

„la unison“, în compania și cu acordul semenilor noștri, așadar într-o situație existențială care efectiv împiedică gândirea.

În puternic contrast cu toate aceste teorii, formulate ca un fel de apologie a gândirii speculative, stă faimoasa remarcă, în mod straniu scoasă din context și mereu prost tradusă, care apare în aceeași Prefață la *Fenomenologie* și care exprimă în mod direct, nesistematic experiențele inițiale ale lui Hegel în perimetrul gândirii speculative: „Adevărul este, astfel, banchetul bahic, unde nici un membru [adică nici un gând particular] nu e treaz, și întrucât fiecare [gând], atunci când se desparte [de șirul de gânduri din care face parte], se și dizolvă pe loc, banchetul este deopotrivă o stare de liniște transparentă și netulburată“. Pentru Hegel, în felul acesta se înfățișează eului gânditor „viața adevărului“ – adevăr care a prins viață în procesul gândirii. E posibil ca acest eu să nu știe dacă omul și lumea sunt reale – vezi îndeosebi filozofia indiană – ori sunt un simplu miraj; el știe numai că este „viu“, într-o exaltare întotdeauna vecină cu „beția“ – cum a spus odată Nietzsche. Cât de adânc impregnează acest sentiment întregul „sistem“, ne putem da seama atunci când îl întâlnim din nou la sfârșitul *Fenomenologiei*, unde e pus în contrast cu „ceea ce e lipsit de viață“ – accentul e mereu pe *viață* – și exprimat prin versurile lui Schiller, reproduse complet anapoda: „Din caliciul acestui imperiu spiritual / spumegă infinitatea spiritului“ („*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit*“).

II A gândi și a face: spectatorul

Am vorbit despre dificultățile speciale ale gândirii care pot fi puse pe seama radicalității retragerii sale din lume. Prin contrast, nici voința, nici judecata, deși dependente de reflecția preliminară a gândirii asupra obiectelor lor, nu sunt implicate vreodată în aceste reflecții; obiectele lor sunt niște particulare ce-și au lăcașul în lumea fenomenală, de care spiritul volitiv sau judecător se îndepărtează doar vremelnic și cu intenția ca ulterior să se întoarcă. Această constatare e valabilă îndeosebi pentru voință, a cărei fază de retragere se caracterizează prin cea mai puternică formă de reflexivitate, de retroacțiune asupra sa: *volo me velle* este mult mai caracteristic pentru

voință decât este *cogito me cogitare* pentru gândire. Toate aceste activități au însă în comun *liniștea* specifică, absența oricărei acțiuni și a oricăror perturbări, detașarea de implicare și de părtinirea intereselor imediate care, într-un fel sau altul, mă fac parte a lumii reale, detașare la care m-am referit mai înainte (p. 74) ca la o precondiție a oricărei judecăți.

Din punct de vedere istoric, această retragere din făptuire e cea mai veche condiție postulată pentru viața spiritului. În forma sa timpurie, originară, ea se sprijină pe descoperirea că numai *spectatorul*, și niciodată actorul, poate cunoaște și înțelege ceea ce i se oferă ca spectacol. Această descoperire a contribuit în mare măsură la convingerea filozofilor greci privind superioritatea modului de viață contemplativ, de simplu privitor, având drept cea mai elementară condiție – conform lui Aristotel, primul care a discutat pe larg despre ea⁴⁹ – *scholé*. Această *scholé* nu înseamnă timpul liber așa cum îl înțelegem noi, ca răgazul de inactivitate după truda zilnică „destinată satisfacerii cerințelor existenței“⁵⁰, ci actul deliberat de a ne abține, de a ne reține (*schein*) de la activitățile curente determinate de trebuințele noastre zilnice (*he ton anankaion scholé*), spre a ne folosi în mod activ răgazul (*scholén ágein*), ceea ce, la rândul-i, constituia adevăratul scop al tuturor celorlalte activități, așa cum pacea era, pentru Aristotel, adevăratul scop al războiului. Recrearea și jocul, care potrivit înțelegerii noastre sunt activitățile firești din ceasurile de răgaz, încă aparțineau, dimpotrivă, stării de *a-scholia*, de lipsă de răgaz, dat fiind că jocul și recrearea îi sunt necesare omului pentru a-și recăpăta puterea de muncă, aflată în slujba satisfacerii nevoilor vieții.

Acest act de neparticipare deliberată, activă la îndeletnicirile vieții cotidiene se întâlnește în forma lui probabil cea mai timpurie, în orice caz cea mai simplă, într-o parabolă atribuită lui Pitagora și relatată de Diogenes Laertios:

[...] asemuia viața cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alții să vândă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbați sunt spectatori [*theatái*]; tot așa, și-n viață, unii apar cu o natură slugarnică, vânători de glorie și câștig, pe când filozofii caută numai adevărul.⁵¹

Ceea ce se spune aici că ar fi mai nobil decât lupta pentru glorie și câștig nu e nicidecum un adevăr invizibil și inaccesibil oamenilor de rând; nici locul în care se retrag spectatorii nu aparține unei regiuni „mai înalte“, precum cea descrisă mai târziu de Parmenide sau Platon; locul lor este în

lume, iar „noblețea“ lor constă numai în faptul că nu participă la ceea ce se petrece, ci doar se uită la aceasta ca la un simplu spectacol. Din cuvântul grecesc pentru spectatori, *theatái*, a fost derivat mai târziu termenul filozofic „teorie“, iar cuvântul „teoretic“ însemna până acum câteva secole „contemplativ“, privitor (la ceva) din afară, dintr-o poziție din care ți se oferă o priveliște ascunsă celor ce iau parte la spectacol și îl materializează. Concluzia pe care o putem trage din această veche distincție dintre a face și a înțelege e evidentă: ca spectator poți înțelege „adevărul“ a ceea ce se petrece în spectacol; dar prețul pe care trebuie să-l plătești pentru asta este renunțarea la rolul de actor în spectacol.

Primul considerent pe care se sprijină această apreciere e că numai spectatorul ocupă o poziție care-i dă posibilitatea să vadă întreaga piesă – întocmai cum filozoful poate să vadă *kosmos*-ul ca pe un tot armonios orânduit. Actorul, fiind parte a întregului, e nevoit să-și joace rolul; nu doar că el, prin definiție, este o „parte“, ci este legat de particularul ce-și află sensul ultim și rostul de a exista doar ca o componentă a unui întreg. Așadar, retragerea din implicarea directă și ocuparea unei poziții în afara jocului (festivalul vieții) este nu doar o condiție pentru a putea judeca, pentru a fi arbitru ultim al competiției în derulare, ci și condiția pentru a înțelege sensul jocului. În al doilea rând: ceea ce-l preocupă pe actor este *doxa*, cuvânt care înseamnă deopotrivă faimă și opinie, fiindcă faima se dobândește prin opinia și judecata spectatorilor. Decisiv pentru actor, dar nu și pentru spectator este felul în care le apare altora; el depinde de acel mi-se-pare al spectatorului (al său *dokéi moi*, care-i dă actorului *doxa* lui); el nu-și este propriul stăpân, nu este, cum avea să spună mai târziu Kant, autonom; e nevoit să se comporte în conformitate cu ceea ce spectatorii așteaptă de la el, verdictul final de succes ori de eșec fiind în mâinile lor.

Retragerea proprie judecății este, evident, foarte diferită de retragerea filozofului. Ea nu părăsește lumea aparițiilor, ci, refuzând implicarea activă în aceasta, conferă o poziție privilegiată, spre a contempla întregul. Mai mult, și probabil mai semnificativ, spectatorii lui Pitagora sunt membri ai unui auditoriu și prin asta se diferențiază de filozoful care-și începe *bíos theoretikós* plecând din compania semenilor și a opiniilor lor incerte, *dóxai* care nu pot exprima decât un mi-se-pare. Ceea ce înseamnă că verdictul spectatorului, deși nepărtinitor și eliberat de interesele câștigului și faimei, nu este independent de vederile altora – dimpotrivă, cum spune Kant, o

„mentalitate lărgită“ trebuie să le ia pe acestea în considerare. Spectatorii, deși eliberați de trăsătura specifică actorului, nu sunt solitari. Nu sunt nici autarhici, precum „zeul suprem“ pe care filozoful încearcă să-l emuleze în gândire și care, potrivit lui Platon, este „unic, fără pereche, singuratic și având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, neavând nevoie de nici un altul, fie cunoștință sau prieten“⁵².

Această distincție dintre gândire și judecare a căpătat proeminență abia în filozofia politică a lui Kant – nimic surprinzător, de vreme ce Kant a fost primul și a rămas ultimul dintre marii filozofi care a tratat despre judecare ca despre una din activitățile mentale de bază. Pentru că e esențial faptul că în diversele tratate și eseuri kantiene, toate scrise la o vârstă înaintată, punctul de vedere al spectatorului nu e determinat de imperativele categorice ale rațiunii practice, adică de răspunsul rațiunii la întrebarea „Ce trebuie să fac?“. Acel răspuns este moral și privește individul ca individ, în deplina autonomie și independență a rațiunii. Din acest punct de vedere, moral-practic, el nu-și poate niciodată revendica dreptul de a se răzvrăti. Și totuși, același individ, când se întâmplă nu să acționeze, ci să fie simplu spectator, va avea dreptul să judece și să dea verdictul final despre Revoluția Franceză pe nici un alt temei decât „participarea sa deziderativă vecină cu entuziasmul“, împărtășirea „exaltării publicului neimplicat“ și faptul că se bazează, cu alte cuvinte, pe judecata co-spectatorilor săi, care nici ei nu aveau „nici cea mai mică intenție să ia parte“ la respectivele evenimente. Iar în ultimă instanță verdictul lor, și nu faptele actorilor l-au convins pe Kant să numească Revoluția Franceză „un fenomen în istoria umană care nu trebuie uitat“⁵³. În această coliziune dintre acțiunea solidară, participativă, fără de care, în fond, evenimentele de judecată nici nu s-ar fi produs vreodată, și judecata observatoare reflexivă, Kant nu ezită să se pronunțe care din ele trebuie să aibă ultimul cuvânt. Admițând că istoria nu e altceva decât cronică jalnică a nesfârșitelor suferințe și coborâșuri ale omenirii, spectacolul de zgomot și furie care „poate, eventual, să mai continue o vreme, dar în cele din urmă cortina va coborî negreșit. Căci pe termen lung el devine o farsă. Și chiar dacă pe actori nu-i obosește – *căci ei sunt nebuni* –, pe spectator îl va obosi, de vreme ce acestuia îi ajunge și un singur act, dacă din el poate conchide în mod rezonabil că piesa fără de sfârșit va fi o veșnică repetare“ (subl. mea).⁵⁴

Acesta e un pasaj cu adevărat edificator. Dacă-i adăugăm și convingerea lui Kant că treburile omenești sunt călăuzite de „viclenia naturii“, care,

misteriosul trei-în-unul trebuie găsit undeva în natura umană, dat fiind că Dumnezeu l-a creat pe om după propriu-I chip; și, cum tocmai spiritul îl deosebește pe om de toate celelalte făpturi, e probabil ca acel trei-în-unul să se regăsească în structura spiritului.

Primele licăriri ale acestei noi linii de investigație le găsim la sfârșitul *Confesiunilor*, lucrare ce precedă cel mai de aproape scrierea *Despre Sfânta Treime*. Acolo îi vine lui Augustin pentru prima dată în gând să folosească dogma teologică a lui trei-în-unul ca pe un principiu filozofic general. El îi cere cititorului „să se gândească la trei lucruri, toate aflându-se în ei înșiși, chiar dacă aceste trei lucruri sunt de departe altceva decât Sfânta Treime... Aceste trei lucruri *sunt ființa, cunoașterea și voința*. [Cele trei se află în interconexiune.] Căci pot spune că ființez, cunosc și voiesc; sunt o ființă care cunoaște și voiește; știu că ființez și că voiesc; voiesc să ființez și să cunosc. În aceste trei fenomene – ființa, cunoașterea și voința – există o viață inseparabilă, adică o singură voință, o singură gândire și o singură esență; deși cele trei fenomene sunt distincte unul față de altul, această distincție nu le poate totuși separa; cine este în stare să înțeleagă va înțelege acest lucru⁹⁷. Această analogie nu înseamnă, firește, că Ființa este analogul Tatălui, Cunoașterea analogul Fiului și Voința analogul Sfântului Duh. Pe Augustin îl interesează doar că eul mental cuprinde trei lucruri complet diferite care sunt inseparabile, și totuși distincte.

Această triadă alcătuită din Ființă, Voință și Cunoaștere apare în *Confesiuni* într-o formulă mai curând tatonantă: evident că Ființa nu-și are locul aici, deoarece nu este o facultate a spiritului. În *Despre Sfânta Treime*, cea mai importantă triadă mentală o formează Memoria, Intellectul și Voința. Aceste trei facultăți „nu sunt trei minți, ci una singură... Ele trimit reciproc una la alta ... și fiecare este cuprinsă” în celelalte două și se raportează înapoi la sine: „Țin minte că am memorie, intelect și voință; înțeleg că înțeleg, voiesc și țin minte; și voiesc să vreau, să țin minte și să înțeleg⁹⁸. Aceste trei facultăți sunt de rang egal, dar faptul de a fi Una se datorează Voinței.

Voința îi spune memoriei ce să rețină și ce să uite; iar intelectului îi spune ce să aleagă spre înțelegere. Memoria și Intellectul sunt deopotrivă contemplative, Voința fiind cea care le face să funcționeze și finalmente „le leagă laolaltă”. Abia când în virtutea uneia din ele, și anume în virtutea Voinței, cele trei sunt aduse la unitate „vorbim despre gândire” – *cogitatio*,

cuvânt pe care Augustin, jucându-se cu etimologia, îl derivă din *cogere* (*coactum*), a strânge laolaltă, a uni prin constrângere. („*Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria [in unum] coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur.*”⁹⁹)

Forța de coeziune a Voinței funcționează nu doar în activitatea pur mentală; ea se manifestă și în percepția senzorială. Acest element al minții face ca senzația să aibă înțeles: În orice act de vedere, spune Augustin, trebuie „să distingem următoarele trei lucruri: întâi, obiectul pe care-l vedem ... și care, firește, poate să existe înainte de a fi văzut; în al doilea rând vederea, care nu exista înainte să percepem obiectul, ... iar în al treilea rând puterea care fixează simțul văzului asupra obiectului ... și anume atenția minții”. Fără acest din urmă factor, care este o funcție a Voinței, avem doar „impresii” senzoriale fără o efectivă percepere a lor; un obiect este *văzut* doar când ne concentrăm mintea asupra percepției. E posibil să vedem fără a percepe, să auzim fără a asculta, cum se întâmplă adesea când suntem distrați. Pentru a transforma senzația în percepție, e nevoie de „atenția minții”; Voința care „fixează simțul asupra lucrului pe care-l vedem și le leagă laolaltă pe cele două” este esențialmente diferită de ochiul care vede și de obiectul vizibil; ea este minte, nu corp.¹⁰⁰

Mai mult, îndreptându-ne mintea spre ceea ce vedem sau auzim, spunem memoriei ce să rețină și intelectului ce să înțeleagă, după ce obiecte să umble în căutarea cunoașterii. Memoria și intelectul s-au retras din lumea aparițiilor exterioare și nu se ocupă de acestea ca atare (de pildă, de copacul real), ci de imagini (copacul văzut), iar aceste imagini se află, evident, înăuntrul nostru. Cu alte cuvinte, Voința, în virtutea *atenției*, întâi unește, într-un mod inteligibil, organele noastre de simț cu lumea exterioară, iar apoi încorporează, așa-zicând, în noi această lume exterioară și o pregătește pentru noi operații mentale – memorare, înțelegere, afirmare sau negare. Aici imaginile interne nu sunt simple iluzii. „Concentrându-ne exclusiv asupra închipuirilor interne și întorcându-ne cu totul privirea de la corpurile ce înconjoară simțurile noastre”, întâlnim „o atât de mare asemănare a imaginilor corporale extrase din memorie”, încât anevoie putem spune dacă vedem sau doar ne închipuim. „Atât este de mare puterea minții asupra corpului”, încât simpla închipuire poate atașa organele genitale.¹⁰¹ Iar această *putere* a minții se datorează nu Intellectului, nici Memoriei, ci doar Voinței,

care unește interiorul minții cu lumea exterioară. Poziția privilegiată a omului în cadrul Creației, în lumea exterioară, i se datorează minții, care „imaginează înăuntrul său, dar imaginează lucruri ce sunt din afară. Căci nimeni n-ar putea folosi aceste lucruri [din lumea exterioară]... dacă imaginile lucrurilor sensibile nu ar fi păstrate în memorie și dacă aceeași voință nu s-ar aplica deopotrivă corpurilor din afară și imaginilor lor dinăuntru”¹⁰².

Voința ca forță unificatoare care leagă aparatul senzorial al omului cu lumea exterioară, iar apoi leagă între ele diferitele facultăți mentale ale omului posedă două caracteristici care nu se regăseau în diversele descrieri ale Voinței oferite până acum. Această Voință ar putea fi într-adevăr înțeleasă drept „resort al acțiunii”; orientând atenția simțurilor, gestionând imaginile imprimate în memorie și furnizând intelectului material pentru înțelegere, ea pregătește terenul pe care poate avea loc acțiunea. Această Voință, ai fi tentat să spui, este atât de ocupată cu pregătirea acțiunii, încât abia dacă mai are timp să se angajeze în dispută cu contra-voința ei. „Și întocmai cum la bărbat și femeie este un trup din două, la fel natura unică a minții [Voința] cuprinde laolaltă intelectul nostru și acțiunea, sau cumpănirea și execuția... precum s-a spus despre aceia [omul lăuntric și cel exterior]: «Doi într-un suflet».”¹⁰³

Aici se schițează pentru prima dată anumite concluzii pe care le va trage mai târziu Duns Scotus din voluntarismul lui Augustin: răscumpărarea Voinței nu poate fi mentală și nici nu survine prin intervenție divină; ci survine în urma unui act care – adesea precum un „*coup d'état*”, ca să folosesc inspirata comparație a lui Bergson – curmă conflictul dintre *velle* și *nolle*. Iar prețul răscumpărării este, cum vom vedea, *libertatea*. După cum avea să spună Duns Scotus (rezumat de un comentator modern), „Pentru mine este posibil în clipa de față să scriu, dar este deopotrivă posibil să nu scriu”. Sunt încă pe de-a-ntregul liber, iar această libertate o plătesc prin curiosul fapt că Voința întotdeauna voiește și se împotrivește în același timp: activitatea mentală în acest caz nu exclude opusul ei. „Totuși, *actul* meu de a scrie exclude opusul său. Printr-un act de voință mă pot determina să scriu, iar printr-un altul pot decide să nu scriu, dar nu pot fi simultan în act în privința amândurora.”¹⁰⁴ Cu alte cuvinte, Voința este răscumpărată încetând să voiască și începând să acționeze, iar încetarea nu-și poate avea originea într-un act de voință-de-a-nu-voi, pentru că acesta n-ar fi decât tot un act de voință.

La Augustin, ca și mai târziu la Duns Scotus, soluționarea conflictului intern al Voinței se realizează printr-o transformare a Voinței înseși – prin transformarea ei în *Iubire*. Văzută sub aspectul ei operativ funcțional de agent de cuplare, de legare laolaltă, Voința poate fi definită și ca Iubire (*voluntas: amor seu dilectio*¹⁰⁵), pentru că, evident, Iubirea e cel mai eficace agent de împreunare. Și în Iubire există „trei lucruri: cel care iubește, ceea ce este iubit și Iubirea... [Iubirea] este o anumită viață care leagă... laolaltă două lucruri, pe cel ce iubește și ceea ce este iubit”¹⁰⁶. În același fel, Voința ca atenție este necesară spre a efectua percepția prin cuplarea celui ce are ochi să vadă cu ceea ce este vizibil; doar că forța de unire a iubirii e mai mare. Căci cele pe care iubirea le unește „sunt atât de minunat sudate între ele”, încât între iubitor și iubit există coeziune – „*cohaerunt enim mirabiliter glutino amoris*”¹⁰⁷. Marele avantaj al transformării despre care vorbim rezidă nu doar în forța de unire sporită a celor ce rămân separate – când Voința unește „forma corpului care este văzut cu imaginea ce se ivește în simț, adică viziunea... este atât de violentă, încât [ține simțul *fixat* asupra viziunii, odată ce aceasta s-a format] ea poate fi numită iubire, dorință sau pasiune”¹⁰⁸ –, ci și în aceea că iubirea, ca deosebită de voință și dorință, nu se stinge atunci când își atinge țelul, ci îi permite minții „să rămână *statornică* spre a se bucura” de el.

Ceea ce voința nu este capabilă să realizeze este această bucurie statornică; voința e dată ca facultate psihică deoarece mintea „nu-și este suficientă sieși” și „prin nevoia și lipsa pe care le simte devine excesiv de concentrată asupra propriilor acțiuni”¹⁰⁹. Voința decide în ce fel să-și *folosească* memoria și intelectul, adică „le îndreaptă spre altceva”, dar nu știe „cum să folosească bucuria, nu pe aceea a speranței, ci pe aceea a lucrului real”¹¹⁰. De aceea rațiunea nu e niciodată satisfăcută, căci „satisfacția înseamnă că voința este în repaus”¹¹¹ și nimic altceva – cu siguranță nu speranța – nu poate potoli zbuciumul voinței „decât statornicia”, delectarea calmă și durabilă cu ceva prezent; singură „forța iubirii este atât de mare încât mintea absoarbe în sine acele lucruri la care se gândește cu iubire”¹¹², iar acestea sunt lucrurile „fără de care ea nu se poate gândi pe sine”¹¹³.

Accentul cade aici pe *gândirea* despre sine a minții, iar iubirea care poate lește frământarea și neastâmpărul voinței nu este iubire de lucruri palpabile, ci de „amprente” lăsate de „lucrurile sensibile” înăuntrul minții. (În tot cuprinsul tratatului, Augustin distinge cu grijă între a gândi și a cunoaște, între

înțelepciune și cunoaștere. „Una este a nu te cunoaște, și alta a nu gândi despre tine însuși.”¹¹⁴) În cazul Iubirii, „amprenta” durabilă transformată de spirit într-un lucru inteligibil nu ar fi nici a celui care iubește, nici a obiectului iubit, ci a celui de-al treilea element, care este Iubirea însăși, pe care cei ce iubesc și-o poartă unul altuia.

Dificultatea cu aceste „lucruri inteligibile” este că, deși sunt „prezente ochiului minții așa cum ... lucrurile palpabile sunt prezente ... simțurilor trupești”, un om care „ajunge [la ele] nu stăruie în ele ... și astfel se formează un gând trecător despre ceea ce nu este trecător. Iar acest gând trecător este încredințat memoriei ..., astfel încât să existe un loc la care gândirea să se poată iar întoarce”. (Exemplul pe care-l dă Augustin de dăinuire în mijlocul tranziției omenești este luat din muzică. E ca și cum „ai prinde [o melodie] trecând prin intervale de timp în vreme ce ea stă în afară de timp, într-o tainică și sublimă liniște; fără memoria care înregistrează șirul de sunete, n-am putea concepe niciodată melodia cât timp se aude acea cântare”¹¹⁵.) Iubirea aduce durata, dăinuirea, de care altminteri mintea pare incapabilă. Augustin a conceptualizat cuvintele lui Pavel din Epistola I către corinteni: „Dragostea nu cade niciodată”; dintre cele trei care „dăinuie” – Credința, Speranța, Iubirea –, „cea mai mare [adică mai durabilă] este iubirea” (I Corinteni 13:8).

Să rezumăm. La Augustin, Voința, care nu este înțeleasă ca o facultate separată, ci prin funcția sa înăuntrul minții în ansamblu, unde toate facultățile individuale – memorie, intelect și voință – „trimit reciproc una la alta”¹¹⁶, își află răscumpărarea prin aceea că se transformă în Iubire. Iubirea ca un soi de Voință durabilă și ferită de conflicte prezintă o evidentă asemănare cu „eul durabil” al lui Mill, care finalmente precumpănește în deciziile voinței. În concepția lui Augustin, Iubirea își exercită influența prin „greutate” – „voința seamănă cu greutatea”¹¹⁷ –, amplificând sufletul și oprindu-i fluctuațiile. Oamenii nu devin drepti cunoscând doar ce este drept, ci iubind dreptatea. Iubirea este gravitația sufletului, sau, inversând metafora, „gravitația specifică a corpurilor este, așa-zicând, iubirea lor”¹¹⁸. Ceea ce mai e salvat în această transformare a concepției augustiniene anterioare este puterea Voinței de a afirma și a nega; nu există afirmare mai puternică a ceva sau a cuiva decât aceea de a-l iubi, adică de a spune: Voiește ca tu să fii – *Amo: Volo ut sis*.

În considerațiile de până aici am lăsat deoparte toate chestiunile strict teologice, iar odată cu ele, și principala problemă pe care liberul-arbitru o ridică oricărei filozofii strict creștine. În primele veacuri de după Hristos,

existența universului a putut fi explicată ca emanație, ca revărsare de forțe divine și anti-divine, nefiind nevoie ca în spatele acestui proces să fie presupus un Dumnezeu personal. Sau, urmând tradiția ebraică, a putut fi explicată drept creație având drept autor o persoană divină. Autorul divin a creat lumea din nimic, prin propriu-i liber-arbitru. Iar pe om l-a creat după chipul său, adică înzestrat și el cu liber-arbitru. De aici încolo, teoriile emanației corespundeau teoriilor fataliste sau deterministe ale necesității; teoriile creaționiste trebuiau să trateze teologic despre Liberul-Arbitru al lui Dumnezeu, creatorul lumii, și să împace această libertate a Sa cu libertatea creaturii, a omului. În măsura în care Dumnezeu este atotputernic (El poate înfrânge voința omului) și posedă precogniție, libertatea umană pare dublu anihilată. Argumentul standard sună atunci astfel: Dumnezeu doar știe dinainte; El nu impune. Acest argument se întâlnește și la Augustin, care însă, la zenitul său, propune o linie de gândire mult diferită.

Ceva mai înainte, am evocat argumentele de bază în favoarea determinismului și fatalismului datorită importanței lor covârșitoare pentru mentalitatea lumii antice și în special a Antichității romane. Și am văzut, din textele lui Cicero, cum acest mod de a raționa sfârșea întotdeauna în contradicții și paradoxuri. Vă amintiți așa-numitul raționament leneș: Când erai bolnav, era predestinat dacă te vei însănătoși sau nu, astfel încât n-avea rost să apelezi la un medic; dar și a apela sau nu la medic era predeterminat, și așa mai departe. Cu alte cuvinte, toate facultățile tale devin *inutile* dacă urmezi fără subterfugii această linie de gândire. Raționamentul se sprijină pe cauze antecedente, adică pe trecut. Însă ceea ce te interesează de fapt este, firește, viitorul. Vrei ca viitorul să fie predictibil – „ceea ce se va întâmpla trebuia să se întâmple” –, dar din momentul în care începi să argumentezi în acest sens ești pândit de un alt paradox: „Dacă pot prezice că mâine îmi voi pierde viața într-un accident aviatic, atunci mâine nu voi ieși din casă. În acest caz, nu-mi voi pierde viața. Dar asta înseamnă că nu mi-am prezis corect viitorul”¹¹⁹. Viciul din cele două raționamente, unul privitor la trecut, celălalt la viitor, este același: primul extrapolează prezentul în trecut, iar cel de-al doilea îl extrapolează în viitor, ambele asumând că extrapolatorul stă în afara sferei în care are loc evenimentul real și că el, observatorul din afară, n-are nici o putere să acționeze – el însuși nu este o cauză. Cu alte cuvinte, dat fiind că omul este el însuși parte componentă a procesului temporal, o ființă cu trecut și cu o facultate specială pentru trecut, numită

„memorie“, întrucât trăiește în prezent și anticipează viitorul, nu se poate extrage pe sine din ordinea temporală.

Am arătat mai înainte că argumentul determinismului capătă greutate numai dacă se introduce în el un Pre-știutor care stă în afara ordinii temporale și privește la ceea ce se întâmplă din perspectiva eternității. Prin introducerea unui astfel de Pre-știutor, Augustin a putut ajunge la cea mai îndoielnică și cea mai teribilă dintre doctrinele sale – doctrina predestinării. Aici nu ne interesează această doctrină, care e o radicalizare vicioasă a învățaturii apostolului Pavel că mântuirea nu rezidă în fapte, ci în credință și e acordată prin har divin – astfel încât nici măcar credința nu stă în puterea omului. Doctrina augustiniană a predestinării este expusă într-unul din ultimele lui tratate, *Despre har și liber-arbitru*, scris împotriva pelagianilor, care, cu referire anume la doctrinele mai timpurii ale lui Augustin despre Voință, accentuaseră „meritele bunei voințe antecedente“ în receptarea harului, care e acordat în chip cu totul gratuit doar întru iertarea păcatelor.¹²⁰

Argumentele filozofice, nu în favoarea predestinării, ci în favoarea posibilei coexistențe a omniscienței divine cu liberul-arbitru omenesc, figurează într-o discuție despre dialogul platonician *Timaios*. Cunoașterea omenească este „de diverse feluri“; oamenii cunosc

în moduri diferite lucrurile care încă nu sunt, pe cele ce sunt și pe cele ce au fost. [Dar] El nu privește în felul nostru cele viitoare, nici pe cele prezente, nici pe cele trecute, ci într-un fel mult și profund diferit de cum gândim noi. Căci El nu trece de la aceasta la aceea [urmărind în gând ceea ce s-a schimbat din trecut în prezent și în viitor], ci vede într-un mod pe deplin neschimbător; astfel încât toate lucrurile care [pentru noi] se ivesc în timp – viitorul care încă nu este, precum și prezentul care deja este și trecutul care nu mai este – El le cuprinde într-o prezență stabilă și sempiternă; tot așa, El nu vede într-un fel cu ochii trupului și în altul cu spiritul, căci nu este alcătuit din trup și spirit; nici nu vede în moduri diferite pe acum, pe mai înainte și pe mai apoi; deoarece cunoașterea Sa, spre deosebire de a noastră, nu este cunoaștere a trei timpuri diferite – prezent, trecut și viitor, de a căror variație este afectată cunoașterea noastră. ... Nici nu există vreo intenție care să treacă de la gând la gând, în intuiția Lui necorporală sunt prezente laolaltă toate lucrurile pe care le cunoaște. Căci El cunoaște toate timpurile fără nici un fel de idei temporale, întocmai cum mișcă toate lucrurile temporale fără [a folosi] mișcări temporale.¹²¹

În acest context, nu se mai poate vorbi de *Pre-știința* lui Dumnezeu; pentru El, trecutul și viitorul nu există. Eternitatea, înțeleasă în termeni omenești, este

un prezent cu durată nesfârșită. „Dacă prezentul ar fi întotdeauna prezent ..., atunci nu ar mai exista timp, ci eternitate.“¹²²

Am citat mai pe larg acest argument deoarece, dacă se poate presupune că există o *persoană* pentru care ordinea temporală nu există, coexistența omniscienței lui Dumnezeu cu liberul-arbitru omenesc încetează de a fi o problemă insolubilă. Ea poate fi abordată cel puțin ca parte a problemei temporalității omului, adică într-o considerare a tuturor facultăților noastre ca raportate la timp. Această nouă viziune, explicitată în *Cetatea lui Dumnezeu*, este pregătită în celebra carte a XI-a a *Confesiunilor*, despre care voi vorbi pe scurt acum.

Privite în categorii temporale, „prezentul lucrurilor trecute este memoria; prezentul lucrurilor prezente este contemplarea directă, iar prezentul lucrurilor viitoare este starea de așteptare“¹²³. Dar aceste timpuri întreprinse din minte nu constituie prin ele însele timpul; ele constituie timpul doar pentru că trec unul în altul „din viitor prin prezentul de la care el trece în trecut“; iar prezentul este cel mai puțin durabil dintre ele, pentru că nu are un „spațiu“ al lui. Așadar, timpul, „ieșit din ceva ce nu există încă, trece prin ceva care este lipsit de durată și se îndreaptă spre ceva care deja nu mai există“¹²⁴. Timpul, deci, nu poate fi constituit de „mișcările corpurilor cerești“; mișcările corpurilor sunt „în timp“ doar întrucât au un început și un sfârșit; iar timpul care poate fi măsurat este în mintea însăși, și anume „din momentul în care eu încep să urmăresc până când încetez să mai urmăresc“. Căci „măsurăm de fapt intervalul de la un început la un fel de sfârșit“, ceea ce e posibil doar pentru că mintea reține în propriul ei prezent așteptarea a ceea ce încă nu este, căruia apoi „îi acordă atenție și și-l amintește după ce a trecut“.

Mintea efectuează această acțiune de temporalizare în fiecare act cotidian: „Să presupunem că vreau să cânt o melodie pe care o cunosc; ... energia acestei acțiuni se împarte între cele două stări: pe de o parte, către memorie, cât privește partea din cântec pe care deja am rostit-o, și pe de altă parte, către starea de așteptare, cât privește ceea ce urmează să rostesc; totuși, mereu prezentă rămâne atenția mea, prin intermediul căreia ceea ce a fost viitor se scurge [*traiciatur*] spre a deveni trecut“. Atenția, cum am văzut, este una din principalele funcții ale Voinței, marele unificator, care aici, în ceea ce Augustin numește „distensie a minții“, leagă laolaltă cele trei timpuri gramaticale în prezentul minții. „Atenția durează, și prin ea se scurge către neființă ceea ce va fi absent“, adică spre trecut. Și „același lucru este valabil de asemenea

pentru întreaga viață a omului“, care fără distensia minții n-ar forma niciodată un tot; „același lucru este valabil pentru întreg veacul neamului omenesc, din care face parte viața fiecărui om“, în măsura în care acest veac poate fi înfățișat ca o poveste coerentă continuă.¹²⁵

Din această perspectivă, a temporalității facultăților omenești, Augustin mai revine o dată la problema Voinței în ultimul din marile sale tratate, *Cetatea lui Dumnezeu*.¹²⁶ El formulează astfel principala dificultate: Dumnezeu, „deși El însuși etern și fără de început, a făcut ca timpul să aibă un început; iar pe om, pe care nu-l crease anterior, l-a creat în timp“¹²⁷. Crearea lumii și a timpului coincid – „lumea a fost făcută *nu* în timp, ci simultan cu timpul“ – nu doar pentru că creația însăși implică un început, ci și pentru că faptele vii au fost făcute înaintea omului. „Unde nu există nici o faptură a cărei mișcare schimbătoare admite succesiune nu poate exista timp ..., timpul este imposibil fără o atare faptură“¹²⁸. Dar care a fost scopul lui Dumnezeu în crearea omului, întreabă Augustin?; de ce „a vrut să-l facă în timp“, „pe el, pe care nu-l făcuse înainte“? Despre această întrebare spune că este „într-adevăr profundă“ și vorbește despre „neasemuita adâncime a acestui scop“ de creare a „omului temporal [*hominem temporalem*] care n-a existat nicicând înainte“, faptură ce nu doar trăiește „în timp“, ci este esențialmente temporală, fiind, așa-zicând, chiar esența timpului.¹²⁹

Pentru a răspunde la această „foarte dificilă întrebare despre Dumnezeul etern care creează lucruri noi“, Augustin consideră mai întâi necesar să repudieze conceptele de timp ciclic ale filozofilor, dat fiind că în cicluri este cu neputință apariția noului. Ca să fie posibilă noutatea, spune el, trebuie să existe un *început*; „iar acest început nu a existat nicicând înainte“, adică înainte de crearea Omului. Așadar, pentru ca un astfel de început „să poată să fie, a fost creat omul, înaintea căruia nu a fost nimeni“ („*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*“).¹³⁰ Augustin distinge acest eveniment de începutul creației, folosind pentru crearea omului cuvântul *initium*, iar pentru crearea cerului și a pământului, cuvântul *principium*.¹³¹ Cât despre faptele vii create înaintea Omului, ele au fost create „în număr mare“, ca ființe de specie, spre deosebire de Om, care a fost creat la singular și a continuat „să se propage din indivizi“¹³².

Caracterul de individualitate al Omului explică formularea lui Augustin că înaintea lui nu a existat „nimeni“, înțelegând prin asta că n-a existat nimeni pe care l-am putea numi „persoană“; această individualitate se manifestă în Voință. Augustin ia ca exemplu cazul a doi gemeni identici,

„aidoma ca alcătuire trupească și sufletească“: „dacă amândoi sunt supuși unei ispite la fel de puternice și unul îi cedează, iar celălalt îi rezistă ..., ce altceva decât voințele lor ar putea fi cauza deosebirii ..., de vreme ce au una și aceeași fire?“¹³³

Cu alte cuvinte, și ducând un pic mai departe aceste speculații: Omul este pus într-o lume de schimbare și mișcare ca un nou început, deoarece el știe că are un început și va avea un sfârșit; știe chiar și că începutul său este începutul sfârșitului său – „toată viața noastră nu este altceva decât o alergare spre moarte“¹³⁴. În acest sens, nici un animal, nici o specie nu au un început sau un sfârșit. Odată cu omul, creat de Dumnezeu după propriu-I chip, a venit pe lume o faptură care, întrucât era un început ce aleargă spre un sfârșit, a putut fi înzestrată cu capacitatea de a voii și de a se împotrivi.

În această privință, el era imaginea Dumnezeului-Creator; dar întrucât era temporal, și nu etern, acea capacitate a fost orientată integral spre viitor. (Ori de câte ori vorbește despre cele trei timpuri gramaticale, Augustin pune accent pe primatul viitorului – asemenea, cum am văzut, lui Hegel; primatul Voinței printre facultățile mentale impunea primatul viitorului în speculațiile despre timp.) Orice om, fiind creat la singular, este, în virtutea nașterii sale, un nou început; dacă Augustin ar fi tras concluziile acestor speculații, i-ar fi definit pe oameni nu precum grecii, ca fiind muritori, ci ca fiind „natali“, iar libertatea Voinței ar fi definit-o nu drept *liberum arbitrium*, liberă alegere între a voii și a refuza, ci drept libertatea despre care vorbește Kant în *Critica rațiunii pure*.

Aici trebuie să invoc încă o dată kantiana „facultate de a începe cu totul spontan o serie în timp“, care, „întrucât se petrece în lume, nu poate avea decât relativ un început prim“, dar are totuși „un început absolut prim nu în ce privește timpul, ci în ce privește cauzalitatea“. „Dacă eu (de exemplu) mă scol acum de pe scaun complet liber ..., atunci cu acest eveniment și cu toate consecințele lui naturale la infinit începe în chip absolut o nouă serie“.¹³⁵ Distincția dintre un început „absolut“ și un început „relativ“ trimite la același fenomen ca și distincția augustiniană dintre *principium*-ul Cerului și al Pământului și *initium*-ul Omului. Iar dacă filozoful german ar fi cunoscut filozofia augustiniană a „natalității“, poate ar fi fost de acord că libertatea spontaneității *relativ* absolute nu este mai puțin descumpănitoare pentru rațiunea umană decât faptul că oamenii sunt *născuți* – nou-veniți iar și iar într-o lume care-i precedă în timp. Libertatea spontaneității este parte integrantă a condiției umane. Iar organul său mental este Voința.

Voința și Intellectul

II Toma d'Aquino și primatul Intelectului

Cu peste patruzeci de ani în urmă, Étienne Gilson, căruia i se datorează în mare parte reînnoirea gândirii creștine, vorbind la Aberdeen în calitate de conferențiar Gifford, s-a ocupat de magnifica resuscitare din secolul al XIII-lea a gândirii grecești; rezultatul a fost un expozeu clasic și, cred eu, de valoare durabilă – *Spiritul filozofiei medievale* – despre „principiul de bază al speculației medievale”. El se referea la *fides quaerens intellectum*, anselmiana „credință cerând ajutor intelectului”, prin care filozofia devenea *ancilla theologiae*, slujnica credinței. A existat mereu pericolul ca slujnica să devină „stăpâna”, cum avertiza papa Grigore IX Universitatea din Paris, anticipând cu mai bine de două secole fulminantele atacuri ale lui Luther împotriva acestei *stultitia*, a acestei nerozii. Amintesc numele lui Gilson, de bună seamă, nu pentru a îndemna la comparații – care pentru mine ar fi zdrobitoare –, ci dintr-un sentiment de grație și de asemenea pentru a explica de ce, în cele ce urmează, voi evita discutarea unor chestiuni care au fost tratate demult cu o admirabilă măiestrie și al căror rezultat este astăzi disponibil, chiar și în ediții *paperback*.

Pe Toma îl despart de Augustin opt sute de ani, timp suficient nu doar pentru a-l face pe episcopul Hipponei sfânt și Părinte al Bisericii, ci și pentru a-i conferi o autoritate egală celei a lui Aristotel și aproape egală celei a apostolului Pavel. În Evul Mediu o atare autoritate era de maximă importanță;

nimic nu putea dăuna mai mult unei noi doctrine decât recunoașterea sinceră că este nouă; niciodată n-a fost mai dominant ceea ce Gilson numea „ipsedixitism”. Chiar și atunci când Toma se află în dezacord față cu o opinie, el are nevoie de un citat în sprijinul doctrinei împotriva căreia urmează apoi să argumenteze. Cu siguranță, asta se datora în parte autorității absolute a cuvântului lui Dumnezeu, consemnat în cărți, în Vechiul și în Noul Testament, dar lucrul important aici este că aproape *orice* autor cunoscut – creștin, evreu, musulman – era citat ca „autoritate”, fie pentru câte un adevăr, fie pentru câte un neadevăr important.

Cu alte cuvinte, când studiem aceste lucrări medievale trebuie să avem în minte că autorii lor trăiau în mănăstiri – fără de care nu ar fi existat în lumea occidentală ceea ce se cheamă „istoria ideilor” –, iar asta înseamnă că aceste scrieri veneau dintr-o lume de cărți. Reflecțiile lui Augustin, prin contrast, fuseseră intim legate de experiențele sale; pentru el a fost important să descrie în detaliu aceste experiențe și, chiar și atunci când trata despre chestiuni atât de speculative precum originea răului (în dialogul timpuriu *Despre liberul-arbitru al voinței*), rareori i se întâmpla să citeze opiniile multitudinii de oameni erudiți și competenți în materie.

Autorii scolastici folosesc experiența doar pentru a scoate din ea câte un exemplu în sprijinul celor argumentate; nu din experiență se inspira argumentarea lor. Ceea ce se constituie de fapt din asemenea exemple este un soi de cazuistică, o tehnică de aplicare a principiilor generale la cazuri particulare. Ultimul autor care a mai scris cu claritate despre perplexități ale minții sau sufletului său, fără preocupări livrești, a fost Anselm din Canterbury, iar asta se întâmpla cu două sute de ani înainte de Toma. Firește, nu vreau să spun că autorii scolastici nu erau preocupați de probleme reale și că erau inspirați exclusiv de argumentări, ci doar că odată cu ei intrăm într-o „epocă de comentatori” (Gilson), ale căror gânduri erau întotdeauna ghidate de câte o autoritate scrisă, și ar fi o gravă eroare să credem că această autoritate era neapărat, sau fie și cu precădere, una eclesiastică sau scripturală. Cu toate acestea Gilson, a cărui mentalitate se potrivea atât de admirabil cu cerințele amplului subiect tratat de el și care recunoștea că „existența unei filozofii de factură creștină o datorăm Scripturii, [așa cum] tradiției grecești îi datorăm faptul că creștinismul posedă o filozofie”, putea sugera cu seriozitate că motivul pentru care Platon și Aristotel nu pătrunseseră până la ultimul adevăr îl constituie nefericita împrejurare că nu avuseseră „avantajul de a

fi citit primele rânduri din cartea Facerii...; dacă ar fi făcut-o, întreaga istorie a filozofiei ar fi putut să fie diferită¹.

Marea operă neterminată a lui Toma, *Summa Theologica*, avusese la început o destinație pedagogică, de manual pentru noile universități. Ea enumără de o manieră strict sistematică toate întrebările posibile, toate argumentele posibile și prezumă să ofere la fiecare din ele răspunsuri definitive. Nici un sistem de mai târziu cunoscut mie nu poate rivaliza cu această codificare de adevăruri considerate stabilite, *suma* cunoașterii coerente. Orice sistem filozofic urmărește să ofere spiritului investigativ un fel de habitat mental, un cămin sigur, dar nici un altul n-a izbutit atât de bine și nici unul, cred, nu a fost atât de ferit de contradicții. Oricine era dispus să depună considerabilul efort mental de a intra în acel cămin era răsplătit cu sentimentul de siguranță că în numeroasele lui încăperi nu se va simți niciodată derutat sau înstrăinat.

Citindu-l pe Toma, afli cum sunt construite aceste sălașuri ale spiritului. Întâi se formulează Întrebări în cea mai abstractă, dar nespeculativă manieră; apoi sunt evidențiate punctele de clarificat la fiecare dintre întrebări, urmate de Obiecții ce se pot aduce fiecărui răspuns posibil; mai departe, printr-un „*A contrario*” este introdusă opinia contrară; abia după ce tot acest teren a fost pregătit, urmează răspunsul lui Toma, cuprinzând și replicile specifice la Obiecții. Această ordine sistematică nu se schimbă niciodată, iar cititorul îndeajuns de răbdător pentru a urmări întrebare după întrebare, răspuns după răspuns, luând în seamă fiecare obiecție și fiecare poziție contrară, va fi fascinat de imensitatea unui intelect ce pare să cunoască totul. În fiecare caz se face apel la câte o autoritate, procedeu ce impresionează în mod deosebit atunci când argumentele supuse infirmării au fost mai întâi prezentate dimpreună cu citatul din autorități pe care se sprijină.

Citarea de autorități nu este, de altminteri, singurul mod de argumentare, nici măcar modul dominant. Ea este întotdeauna însoțită de un fel de pură demonstrație rațională – una, de regulă, foarte riguroasă. Nu se folosesc niciodată procedee retorice, persuasiunea de indiferent ce gen; cititorul e convins în maniera în care doar adevărul convinge. Încrederea în adevărul irefutabil, atât de generală în filozofia medievală, este la Toma nemărginită. El distinge trei feluri de necesitate: necesitatea absolută, care este cea rațională – de exemplu, că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte; necesitatea relativă, care este cea a utilității – de exemplu,

hrana este necesară pentru viață sau calul pentru călătorie; și constrângerea impusă de un agent exterior. Iar dintre acestea, doar cea din urmă „nu se împacă deloc cu voința”². Adevărul e irefutabil; el nu poruncește precum voința, nici nu constrânge. El este ceea ce mai târziu Scotus a numit *dictamen rationis*, „dictatul rațiunii”, adică o putere care prescrie sub formă de vorbire (*dicere*) și a cărei forță se situează în limitele schimbului de idei rațional.

Cu neîntrecută limpezime, Toma distinge între două facultăți „aprehensive”, intelectul și rațiunea; acestora le corespund două facultăți intelectual apetitive – voința și *liberum arbitrium* sau libera alegere. Intelectul și rațiunea se ocupă de adevăr. Intelectul, numit și „rațiunea universală”, se ocupă de adevărul matematic sau intrinsec-evident, primele principii neavând nevoie de demonstrație pentru a li se da asentimentul, pe când rațiunea, sau rațiunea particulară, este facultatea cu ajutorul căreia din propoziții universale tragem concluzii particulare, cum e cazul în silogisme. Rațiunea universală este, prin natura ei, contemplativă, pe când rațiunea particulară are menirea „de a trece de la un lucru la cunoașterea altuia. ... De aceea, raționăm de fapt privitor la concluzii, care ne devin cunoscute pornind de la principii”³. Acest proces de raționare discursivă domină în toate scrierile lui Toma. (Epoca Luminilor a fost numită Epoca Rațiunii – ceea ce poate fi sau nu o caracterizare pertinentă; ea s-ar potrivi însă cel mai bine acestor secole din Evul Mediu.) Distincția ar consta în aceea că adevărul, perceput doar de intelect, se revelează și se impune minții fără nici o activitate din partea acesteia, pe când în procesul de raționare discursivă mintea se autoconstrânge.

Procesul de raționare argumentativă este declanșat de credința unei fapturi raționale al cărei intelect cere în chip natural Creatorului ajutor în năzuința sa spre „o asemenea cunoaștere a adevăratei ființe”, care este El, „câtă poate sta în puterea rațiunii mele naturale”⁴. Cele revelate credinței în Scriptură nu erau supuse îndoielii, așa cum în filozofia greacă nu era pusă la îndoială evidența intrinsecă a principiilor prime. Adevărul este irefutabil. Ceea ce deosebește această putere de convingere irezistibilă din Toma de necesitatea greceștii *alethéia* nu e faptul că revelația decisivă vine din afară, ci faptul că „adevărului promulgat din afară prin revelație îi răspundea lumina rațiunii dinlăuntru. Credința *ex auditu* [de pildă auzirea vocii divine de către Moise] trezea instantaneu răsnetul unei corzi lăuntrice”⁵.

Dacă te apropii de Toma și de Duns Scotus venind dinspre Augustin, cea mai izbitoare schimbare pe care o percepi este că nici unul din cei doi

nu e interesat de structura problematică a Voinței privite ca facultate izolată; ceea ce-i preocupă este relația dintre Voință și Rațiune sau Intellect, iar întrebarea dominantă este: care din aceste facultăți mentale e mai „nobilă” și ca atare mai îndrituită la primat decât celelalte? Și mai semnificativ ar putea fi, având în vedere îndeosebi enorma influență a lui Augustin asupra amândurora, faptul că, dintre cele trei facultăți mentale augustiniene – Memoria, Intellectul și Voința –, una este pierdută, și anume cea mai specific romană, Memoria, care-i leagă pe oameni de trecut. Iar această pierdere s-a dovedit a fi definitivă; nicăieri în tradiția noastră filozofică Memoria nu mai redobândește un rang egal cu cel al Intellectului și al Voinței. Independent de consecințele acestei pierderi pentru filozofia strict politică,⁶ e evident că odată cu memoria – *sedes animi est in memoria* – a dispărut și un anume simț pentru caracterul eminemente temporal al naturii și existenței umane, vădit în augustinianul *homo temporalis*.⁷

Intellectul, care la Augustin se raporta la tot ce este prezent în minte, la Toma se raportează în urmă, la *principiile prime*, adică la ceea ce din punct de vedere logic e anterior față de orice altceva; de la ele pornește procesul de raționare care vizează particularele.⁸ Obiectul propriu al Voinței este scopul, dar acesta nu e totuna cu viitorul, după cum nici „principiile prime” nu sunt totuna cu trecutul; „principiu” și „scop” sunt categorii logice, nu temporale. Cât privește Voința, Toma, urmând îndeaproape *Etica nicomahică*, insistă în principal asupra categoriei mijloc-scop; ca și la Aristotel, scopul, deși obiect al Voinței, îi este dat acesteia de către facultățile aprehensive, recte de către Intellect. Așadar, „ordinea de acțiune” corectă este aceasta: „Întâi are loc aprehendarea scopului ..., apoi vine cumpănirea [deliberarea] asupra mijloacelor, iar la urmă, dorirea acelor mijloace”.⁹ La fiecare pas, puterea aprehensivă precedă mișcarea apetitivă și are primat asupra ei.

Fundamentul conceptual al tuturor acestor distincții este acela că „Binele și Ființa” diferă numai în gândire; *realiter*, ele sunt totuna, până într-atât, încât se poate spune că sunt „convertibile”: „Câtă Ființă are [cineva], tot atât are și din bunătate, iar în măsura în care îi lipsește ceva din plinătatea Ființei, în aceeași măsură îi lipsește și din bunătate și despre el se spune că este rău”.¹⁰ Despre nici o ființare, în măsura în care *este*, nu se poate spune că este rea, „ci numai întrucât duce lipsă de Ființă”. Toate acestea, firește, nu sunt decât o dezvoltare a poziției lui Augustin, dar acea poziție este acum

amplificată și precizată conceptual. Din perspectiva facultăților aprehensive, Ființa apare sub aspectul adevărului; din perspectiva Voinței, unde scopul este binele, ea apare „sub aspectul dezirabilității, pe care Ființa nu o exprimă”. Răul nu este un principiu, deoarece el este pură *absență*, iar absența poate fi enunțată „în sens privativ și în sens negativ. Absența binelui, luată în sens negativ, nu este un rău..., de exemplu, dacă unui om îi lipsește iuțea calului; răul este o absență în cazul când ceva este *privat* de un bine ce-i aparține în chip esențial – de exemplu, omul orb, care este privat de vedere”.¹¹ Din pricina caracterului privativ al răului, nu poate exista rău absolut sau radical. Nu există rău în care să se poate detecta „absența totală a binelui”. Căci „dacă ar putea exista rău integral, el s-ar autodistruge”.¹²

Toma nu a fost cel dintâi care a considerat răul ca nefiind decât „privativitate”, un fel de iluzie optică ce survine când nu e luat în considerare întregul, ci doar o parte a lui. Încă la Aristotel apărea ideea unui univers în care „orice parte își are locul ei bine stabilit”, astfel încât bunătatea inerentă a focului „pricinuieste rău apei” prin accident.¹³ Acesta rămâne cel mai rezilient și mereu repetat argument tradițional împotriva existenței reale a răului; nici chiar Kant, care a creat conceptul de „rău radical”, nu credea cătuși de puțin că un om care „nu se poate dovedi un iubitor” ar putea fi pe acest temei „determinat să se dovedească un netrebnic”, că, exprimându-ne în limbajul lui Augustin, *velle* și *nolle* sunt legate între ele, iar adevărata alegere a Voinței este între a voi și a refuza. Este adevărat, totuși, că acest vechi *topos* al filozofiei are mai mult sens la Toma decât în majoritatea celorlalte sisteme, pentru că centrul sistemului său, „principiul prim” al acestuia, este Ființa. În contextul filozofiei sale, după cum a arătat Gilson¹⁴, „a spune că Dumnezeu a creat nu doar lumea, ci și răul din ea ar însemna a spune că Dumnezeu a creat neantul”.

Toate lucrurile create, a căror principală trăsătură distinctivă este aceea că *sunt*, aspiră „la Ființă [fiecare] în felul său”, dar numai Intellectul posedă „cunoașterea Ființei ca întreg”; simțul „nu cunoaște Ființa decât sub «forma» lui *aici și acum*”.¹⁵ Intellectul „aprehendează ființa în chip absolut și pentru totdeauna”, iar omul, întrucât este înzestrat cu această facultate, nu poate să nu dorească „să existe de-a pururi”. Aceasta este „înclinația firească” a Voinței, al cărei scop ultim îi este „necesar” întocmai cum pentru Intellect adevărul e irefutabil. Voința e liberă, la drept vorbind, doar în privința „bunurilor particulare”, de care nu este „mișcată în mod necesar”, deși dorințele

pot fi mișcate de ele. Scopul ultim, dorința Intellectului de a trăi de-a pururi, ține dorințele sub control, astfel încât deosebirea concretă dintre oameni și animale se manifestă în faptul că omul „nu se mișcă numaidecât [ca urmare a dorințelor sale, pe care le are în comun cu toate celelalte viețuitoare]..., ci *așteaptă* porunca Voinței, care este dorință superioară... De aceea, pentru a se pune în mișcare, nu ajunge dorința inferioară, dacă dorința superioară nu consimte”¹⁶.

Evident că Ființa, principiul prim al lui Toma, nu este decât o conceptualizare a Vieții și a instinctului vital – a faptului că orice viețuitoare își prezervă instinctiv viața și caută să evite moartea. E vorba și aici de o elaborare a unor idei pe care le-am întâlnit exprimate în formule mai ezitante de către Augustin, dar consecința ei inerentă, echivalarea Voinței cu instinctul vital – fără nici o legătură cu o posibilă viață veșnică –, avea să fie în mod curent dedusă abia în secolul al XIX-lea. La Schopenhauer ea este enunțată explicit; iar în voința de putere nietzscheană, însuși adevărul este înțeles ca o funcție a procesului vital: ceea ce numim adevăr constă în acele propoziții fără de care n-am putea continua să trăim. Nu rațiunea, ci voința noastră face irefutabil adevărul.

Trecem acum la întrebarea: care din cele două puteri mentale, privite comparativ, este „în mod absolut superioară și mai nobilă”? La prima vedere, întrebarea pare să nu prea aibă sens, căci obiectul ultim al celor două facultăți este același – Ființa, care îi apare Voinței bună și dezirabilă, iar Intellectului, adevărată. Toma e de acord cu asta: cele două puteri „se cuprind una pe cealaltă prin actele lor: căci intelectul înțelege că Voința vrea, iar Voința vrea ca intelectul să înțeleagă”¹⁷. Chiar dacă distingem între „bun” și „adevărat” întrucât aparțin unor facultăți mentale diferite, ele se vădesc a fi foarte asemănătoare, deoarece amândouă au o cuprindere *universală*. Așa cum Intellectul este aprehensiv al Ființei și adevărului universale, la fel Voința este „apetitivă a binelui universal”; și întocmai cum Intellectul, în abordarea particularelor, are ca putere subordonată raționamentul, Voința are ca auxiliar subordonat facultatea liberei alegeri (*liberum arbitrium*) în determinarea mijloacelor particulare potrivite pentru un scop universal. Mai mult, întrucât cele două facultăți au ca obiect ultim Ființa – sub formă de Adevăr sau de Bine –, ele par a fi de rang egal, fiecare fiind asistată de propriu-i auxiliar subordonat în abordarea cazurilor particulare.

Așadar, linia de separație cu adevărat distinctivă între facultățile superioare și cele inferioare pare a fi cea care împarte facultățile în „principale” și „auxiliare”, distincție ce nu este niciodată pusă sub semnul întrebării. Pentru Toma – ca și pentru majoritatea succesorilor săi filozofici, care sunt mai numeroși decât tomiștii declarați – era un lucru de la sine înțeles, de fapt chiar piatra de încercare a filozofiei ca disciplină separată, că universalul este „mai nobil și de rang mai înalt” decât particularul și singura dovadă de care această idee avea nevoie a fost și a rămas enunțul aristotelic că întregul e întotdeauna mai mare decât suma părților sale.

Ceea ce-l distinge și-l singularizează în bună măsură pe Ioan Duns Scotus e tăgăduirea acestei asumții: Ființa în universalitatea ei este un simplu gând, ceea ce îi lipsește fiind *realitatea*; numai despre lucrurile (*res*) particulare, care se caracterizează prin „a fi un acesta” (*haecceity*), se poate spune că sunt reale pentru om. Drept urmare, Scotus pune în net contrast „cunoașterea intuitivă, având ca obiect propriu singularul existent perceput ca existent, și cunoașterea abstractă, având ca obiect propriu esența (*quiddity*) lucrului cunoscut”¹⁸. De unde urmează – și acesta e lucrul decisiv – că imaginea mentală (copacul văzut), întrucât și-a pierdut existența actuală, are un statut ontologic inferior celui al copacului real, deși fără imagini mentale nu ar fi posibilă cunoașterea a ceea ce este un lucru. Consecința acestei răsturnări este că, de exemplu, *acest* om particular, în existența lui vie, este de rang mai înalt și precedă specia sau simplul gând de umanitate. (Mai târziu, Kierkegaard îi va opune lui Hegel un argument foarte asemănător cu acesta.)

Răsturnarea de care vorbim pare o consecință destul de evidentă pentru o filozofie ce se inspire în principal din Biblie, adică de la un Dumnezeu-Creator, care cu certitudine era o persoană și care i-a creat pe oameni după chipul Său, adică în mod necesar ca persoane. Iar Toma e îndeajuns de creștin pentru a considera că „*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*” („persoană desemnează ceea ce este desăvârșit în toată natura”).¹⁹ Temeiul biblic al acestei idei, după cum a arătat Augustin, se află în Facere, unde toate speciile naturale au fost create la plural, „după felul lor” – „*plura simul iussit exsistere*” („A poruncit să fie multe deodată”). Numai omul a fost creat la singular, astfel încât neamul omenesc (privit ca specie animală) s-a înmulțit pornind din Unul: „*ex uno ... multiplicavit genus humanum*”²⁰. La Augustin și Scotus, dar nu și la Toma d'Aquino, Voința

este organul mental care actualizează această singularitate; ea este *principium individuationis*.

Revenind la Toma, întâlnim și următoarea subliniere: „Dacă Intellectul și Voința sunt comparate în privința universalității obiectelor lor, atunci ... Intellectul este în sine superior și mai nobil decât Voința“. Această propoziție e cu atât mai semnificativă, cu cât la Toma ea nu decurge din filozofia sa generală a Ființei. Ceea ce admite în felul său și Toma însuși. Pentru el, primatul Intellectului asupra Voinței nu rezidă atât în primatul obiectelor lor respective – al Adevărului asupra Binelui –, cât în modul în care cele două facultăți „concură“ înăuntrul minții omului: „Orice mișcare a voinței [este]... precedată de cunoaștere – nimeni nu poate voi ceea ce nu cunoaște – pe când ... mișcarea voinței nu trebuie să preceadă orice cunoaștere“²¹. (În acest punct, el se desparte, firește, de Augustin, care susținea primatul Voinței ca atenție chiar și în actele de percepție senzorială.) Această precedență se vedește în orice act de voință. În „libera alegere“, de pildă, în care sunt „triate“ mijloacele pentru un scop, cele două puteri concură: „puterea cognitivă ... cu ajutorul căreia judecăm ce lucru trebuie preferat altuia; iar cea apetitivă se referă la acceptarea prin dorință a ceea ce s-a judecat prin deliberare“²².

Dacă privim pozițiile augustiniană și tomistă în termeni pur psihologici, cum deseori autorii lor obișnuiau să le susțină, trebuie să admitem că opunerea lor este într-o câțiva artificială, pentru că sunt la fel de plauzibile. Evident că nimeni nu poate voi ceea ce nu cunoaște cât de cât, iar un act de voință precedă și hotărăște direcția pe care vrem s-o urmeze cunoașterea noastră sau năzuința noastră spre cunoaștere. Adevăratul motiv al lui Toma în a susține primatul intelectului – întocmai ca motivul ultim al lui Augustin în a susține primatul voinței – rezidă în răspunsul nedemonstrabil la întrebarea ultimă a tuturor gânditorilor medievali: În ce constă „ultimul țel și ultima fericire a omului“²³? Știm că răspunsul lui Augustin era: iubirea; el năzuia să-și petreacă viața de apoi în unirea calmă, de nedespărțit a creaturii cu Creatorul. Pe când Toma, dând în mod evident replică lui Augustin și augustinienilor (deși fără a-i aminti), răspunde: Deși unii ar putea gândi că ultimul țel și ultima fericire ale omului constau „nu în cunoașterea lui Dumnezeu, ci în iubirea Lui sau în vreun alt act de voință față de El“, el, Toma, susține că „una este a poseda binele care este țelul nostru, și alta a-l iubi; pentru că iubirea era nedesăvârșită înainte de a poseda acel țel, și

desăvârșită după ce am obținut posesia“. Pentru el, o iubire fără dorință este de neconceput, drept care răspunsul său este categoric: „Fericirea ultimă a omului constă în cunoașterea esențială a lui Dumnezeu prin Intellect; ea nu este un act de Voință“. Aici Toma își urmează dascălul, pe Albertus Magnus, care declarase că „suprema beatitudine survine când Intellectul se află în starea de contemplare“²⁴. De notat că și Dante este într-o totul de acord:

Deci fericirea-n rai se-ntemeiază
pe vază, nu pe iubire, căci ea cură
din el și doar printr-însul scânteiază.²⁵

La începutul acestor considerații am încercat să accentuez distincția dintre Voință și dorință și, prin implicație, să disting conceptul de Iubire din filozofia augustiniană a Voinței de *erosul* platonician din *Banchetul*, unde acesta vădește o lipsă în cel ce iubește și năzuința sa de a poseda ceea ce-i lipsește. Ultimul citat pe care l-am dat din Toma arată, cred, în ce măsură conceptul său de facultăți apetitive este încă îndatorat ideii de dorință de a poseda în viața de apoi ceea ce ne lipsește în viața pământească. Pentru că Voința, înțeleasă în esență ca dorință, încetează odată cu dobândirea posesiei asupra obiectului dorit, iar afirmația că „Voința este fericită când se află în posesia lucrului voit“²⁶ pur și simplu nu este adevărată – căci tocmai acela e momentul în care Voința încetează de a mai voi. Intellectul, care, potrivit lui Toma, este „o facultate pasivă“²⁷, se bucură de primat asupra Voinței nu doar pentru că „prezintă un obiect dorinței“, fiindu-i, de aceea, anterior, ci și pentru că îi supraviețuiește Voinței, care se stinge, așa-zicând, atunci când și-a atins scopul. Transformarea Voinței în Iubire – la Augustin, precum și la Duns Scotus – era cel puțin în parte inspirată dintr-o mai radicală separare a Voinței de poftă și dorință, precum și dintr-o idee diferită despre „scopul și fericirea ultime ale omului“. Chiar și în lumea de dincolo omul rămâne tot om, pentru care „fericirea ultimă“ nu poate fi pură „pasivitate“. Iubirea putea fi invocată întru reabilitarea Voinței pentru că e totuși activă, deși fără neastâmpăr, neurmărind vreun scop și netemându-se că l-ar putea rata.

Toma nu ia niciodată în considerare posibilitatea existenței unei *activități* ce-și are scopul în ea însăși și deci poate fi înțeleasă în afara categoriei mijloc-scop. Pentru el, „orice agent acționează în vederea unui scop ...“, principiul mișcării sale rezidă în acel scop. Așa se face că arta care este preocupată

de scop pune în mișcare, prin porunca sa, arta care este preocupată de mijloace; întocmai cum *meșteșugul navigației comandă celui al construcției de navă*²⁸. De bună seamă că această idee vine direct din *Etica nicomahică*, cu mențiunea, totuși, că la Aristotel ea este adevărată despre un singur gen de activitate, și anume *póiesis*, artele productive, ca deosebite de artele interpretative, în cazul cărora scopul rezidă în activitatea însăși – cântatul din flaut, comparat cu confecționarea de flauturi, sau mersul la plimbare, comparat cu mersul spre a ajunge la o anumită destinație. La Aristotel e cât se poate de clar că *práxis*-ul trebuie înțeles prin analogie cu artele interpretative, și nu prin prisma categoriei mijloc-scop; și e ciudat că Toma, atât de dependent de doctrinele Filozofului și în mod special de *Etica nicomahică*, a pierdut aici din vedere distincția dintre *póiesis* și *práxis*.

Oricare ar fi avantajele pe care le oferă această distincție – și eu le consider cruciale pentru orice teorie a acțiunii –, ele sunt de puțină relevanță pentru ideea de fericire ultimă a lui Toma. El opune contemplația oricărui gen de acțiune și în această privință se află în perfect acord cu Aristotel, pentru care *enérgeia tou theou* este contemplativă, deoarece acțiunea și producția ar fi „meschine și nedemne de zei”. („Dacă-i iei unei ființe vii facultatea de a acționa, și mai ales pe aceea de a produce, ce-i mai rămâne în afară de contempla?”) Prin urmare, omenește vorbind, contemplarea înseamnă „a-nu-face-nimic”, a se delecta cu pura intuiție, cu repausul. Fericirea, pentru Aristotel, „rezidă în răgaz; căci ne ocupăm timpul cu activități [acționând sau producând] ca să ne bucurăm apoi de răgaz, la fel cum purtăm războaie ca să ne bucurăm de pace”²⁹. Pentru Toma, numai acest ultim scop – beatitudinea contemplației – „mișcă voința” cu necesitate; „voința nu poate să nu-l voiască”. Așadar, „Voința mișcă Intellectul ca să fie activ, în felul în care se spune despre un agent că mișcă; pe când Intellectul mișcă Voința în felul în care se spune despre scop că mișcă”³⁰ – adică în felul în care se considera că mișcă aristotelicul „mișcător nemișcat”; or, cum altfel putea acela să miște decât în virtutea faptului de „a fi iubit”, așa cum obiectul iubirii îl pune în mișcare pe cel care iubește acest obiect?³¹

Ceea ce la Aristotel era „cea mai continuă dintre toate plăcerile” constituie acum năzuința spre beatitudinea veșnică, nu plăcerea ce poate însoți actele de voință, ci o delectare ce aduce voința în repaus; astfel încât ultimul țel al Voinței, privită în raport cu ea însăși, este de a înceta să voiască – pe scurt, atingerea propriei ne-ființe. Iar în contextul gândirii lui Toma asta

înseamnă că orice activitate, întrucât niciodată nu-și atinge scopul cât timp este încă activă, năzuiește până la urmă la autosuprimare; mijloacele dispar atunci când scopul este atins. (E ca și cum, în timp ce scrii o carte, ai fi întruna mânat de dorința de a o termina și a te elibera de scris.) Până unde era dispus Toma să meargă în predilecția sa tenace pentru contemplație ca pură privire și ne-facere rezultă limpede dintr-o remarcă în treacăt pe care o face cu prilejul tălmăcirii textului paulin care vorbește despre iubirea omenească dintre două persoane. Ar putea „bucuria” de a iubi pe cineva – întreabă el – să însemne că „țelul” ultim al Voinței a fost plasat în om? Răspunsul e negativ, deoarece, potrivit lui Toma, ceea ce spunea Pavel de fapt era că acela „se bucura de fratele său în chip de *mijloc* pentru a se bucura întru Domnul”³² – iar la Dumnezeu, cum am văzut, omul nu poate ajunge prin Voință sau Iubire, ci doar prin Intellect.

Toate acestea sunt, firește, foarte departe de Iubirea augustiniană, care iubește iubirea celui iubit, și zgârie auzul celor care, trecuți prin școala lui Kant, sunt ferm convinși că trebuie „să privești umanitatea, atât din persoana ta, cât și din persoana oricui altcuiva, ... de fiecare dată ca scop, niciodată numai ca mijloc”³³.

12 Duns Scotus și primatul Voinței

Trecând acum la Duns Scotus, nu va mai fi vorba de un salt peste veacuri, cu inevitabilele discontinuități și discordanțe care nasc suspiciuni în mintea istoricului. Scotus nu era decât cu o generație mai tânăr decât Toma d'Aquino, aproape un contemporan al acestuia. Suntem încă în plină scolastică. În textele lui Scotus întâlnim același ciudat amestec de venerabile citate – tratate ca autorități – și rațiune argumentativă. Deși nu a compus o *Summă*, procedează și el la fel ca Toma: începe cu o Întrebare, care enunță ce anume face obiectul cercetării (de exemplu, „Întreb dacă există un singur Dumnezeu”); urmează considerații Pro și Contra, bazate pe citate din autorități; sunt date apoi argumente ale altor gânditori; la urmă, sub titlul *Respondeo*, Scotus formulează propriile opinii, „*Viae*” (Căi), cum le spune el, de urmat în gândire, însoțite de argumentări potrivite.³⁴ La prima vedere,

că „omul e irațional“ o considera „de neconceput“ (*incogitabile*).⁴⁴ Considera că avem de-a face cu limitarea naturală a unei fapuri esențialmente *limitate* a cărei finitudine este absolută, „anterioară oricărei raportări la vreo altă esență“. „Căci, întocmai cum un corp este limitat mai întâi în el însuși, prin propriile-i margini, înainte de a fi limitat față de orice altceva..., tot așa forma finită este limitată în sine înainte de a fi limitată în privința materiei.“⁴⁵ Această finitudine a intelectului omenesc – foarte asemănătoare augustinianului *homo temporalis* – se datorează simplului fapt că omul ca om nu s-a creat pe sine, deși e capabil să se înmulțească la fel ca alte specii animale. Pentru Scotus, așadar, întrebarea nu e niciodată cum să fie derivată (coborâtă, dedusă) finitudinea din infinitatea divină sau să fie urcată finitudinea umană la infinitatea divină, ci cum să fie explicat faptul că o ființă absolut finită poate să conceapă ceva infinit și să-l numească „Dumnezeu“. „Cum se face că intelectului ... nu-i repugnă ceva infinit?“⁴⁶

Formulând ideea altfel: Ce anume din spiritul omenesc îl face capabil să-și transceadă limitele, finitudinea absolută? Iar răspunsul lui Scotus la această întrebare, diferit de cel al lui Toma, este: Voința. Firește că nici o filozofie nu poate fi vreodată un substitut pentru revelația divină, pe care creștinul o acceptă pe temeiul unor mărturii în care are încredere. Creația și învierea sunt articole de credință; ele nu pot fi dovedite sau infirmate prin rațiunea naturală. Ca atare, ele sunt adevăruri *contingente*, factuale, al căror contrariu nu este de neconceput; în ele e vorba de evenimente ce ar fi putut să nu aibă loc. Pentru cei crescuți în credința creștină, ele au aceeași valabilitate ca și alte evenimente despre care știm doar pentru că avem încredere în spusele unor martori – de pildă, că lumea a existat anterior nașterii noastre sau că pe pământ există locuri în care nu am fost niciodată, sau chiar că anumite persoane sunt părinții noștri.⁴⁷

Pentru oameni este cu neputință o îndoială radicală, care respinge adevăriturile martorilor și se bazează doar pe rațiune; acesta e un simplu subterfugiu retoric, infirmat întruna de propria existență a celui ce se îndoiește. Toți oamenii trăiesc împreună pe temelia solidă pe care o constituie o *fides acquisita*, o credință dobândită pe care o au în comun. Testul pentru nenumăratele fapte a căror veridicitate o considerăm în mod constant de la sine înțeleasă rezidă în faptul că au sens pentru oameni așa cum sunt aceștia constituiți. Iar în această privință dogma învierii are mult mai mult sens decât ideea filozofică a nemuririi sufletului: o creatură înzestrată cu trup și

suflet poate găsi sens doar într-o viață de apoi în care este înviată din moarte așa cum este și cum se știe a fi. „Dovezile“ filozofilor în favoarea nemuririi sufletului, chiar și de-ar fi logic corecte, ar fi irelevante. Spre a fi existențial relevantă pentru „viator“, călătorul sau pelerinul pe pământ, viața de apoi trebuie să fie o „a doua viață“, nu un mod de a fi complet diferit, ca entitate dezîncarnată.

Și totuși. Dacă lui Scotus i se pare evident că rațiunea naturală a filozofilor nu a acces niciodată la „adevărurile“ proclamate de revelația divină, rămâne de netăgăduit că ideea de divinitate este anterioară oricărei revelații creștine, iar asta înseamnă că în om trebuie neapărat să existe o capacitate mentală grație căreia el poate transcende tot ce-i este dat, adică însăși factualitatea Ființei. Omul pare capabil să se autotransceadă. Pentru că, potrivit lui Scotus, omul a fost creat odată cu Ființa, ca parte integrantă a ei – întocmai cum, potrivit lui Augustin, omul a fost creat nu în timp, ci împreună cu timpul. Intelectul său este armonizat cu această Ființă așa cum organele de simț sunt potrivite pentru perceperea fenomenelor; intelectul omului este „natural“, „*cadit sub natura*“⁴⁸; orice îi propune intelectul, omul este *silit* să accepte, în virtutea mărturiei obiectului: „*Non habet in potestate sua intelligere et non intelligere*“⁴⁹.

Altfel stau lucrurile cu Voința. Ei îi poate veni greu să nu accepte dictatele rațiunii, *dar acest lucru nu e imposibil*, întocmai cum Voinței nu-i este imposibil să reziste poftelor naturale. „*Difficile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatum, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur, sibi dismissa ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, ut patet in virtuosus et sanctis*.“⁵⁰ Tocmai posibilitatea de a se împotrivi pe de o parte imperativelor dorinței, iar pe de alta dictatelor intelectului și rațiunii e ceea ce constituie libertatea umană.

Autonomia Voinței, totala ei independență de lucruri așa cum sunt ele, pe care scolastici o numeau „indiferență“ – înțelegând prin asta că voința este „nedeterminată“ (*indeterminata*) de obiectul ce i se prezintă –, are o singură limitare: nu poate nega cu totul Ființa. Limitarea omului nu este nicăieri mai vădită decât în faptul că mintea sa, inclusiv facultatea volitivă, poate susține ca articol de credință că Dumnezeu a creat Ființa *ex nihilo*, din neant, deși nu e capabilă să conceapă „neantul“. Prin urmare, indiferența Voinței se raportează la cele contradictorii – *voluntas autem sola habet*

indifferentiam ad contradictoria; numai eul volitiv știe că „o hotărâre efectiv luată nu era neapărat necesar să fie luată și că se putea face o alegere complet diferită de cea făcută”⁵¹.

Acesta e testul prin care se demonstrează voința, cu ea neputându-se compara nici dorința, nici intelectul: un obiect prezentat dorinței poate doar să atragă sau să respingă, iar o propoziție înfățișată intelectului poate fi doar afirmată sau negată. În schimb, este o calitate de bază a voinței că putem voi și refuza obiectul înfățișat de rațiune sau de dorință: „*in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti*” („Stă în puterea voinței noastre să vrea și să refuze, care sunt contrare, în privința unui același obiect”).⁵² Spunând asta, Scotus, firește, nu neagă că e nevoie de două acte de voință succesive pentru a voi și a refuza același obiect; dar susține că eul volitiv, efectuând unul din cele două acte, este conștient de a fi liber și să efectueze contrariul: „Caracteristica esențială a actelor noastre volitive o constituie ... puterea de a opta între lucruri opuse și de a revoca alegerea odată făcută”⁵³ (subl. mea). Tocmai această libertate, care este manifestă doar ca activitate mentală – puterea de a revoca dispare odată ce actul de voință a fost executat –, o aveam în vedere când vorbeam, mai înainte, despre sciziunea voinței.

Pe lângă deschiderea sa la contrarii, Voința se poate auto-suspenda și, cu toate că această suspendare poate fi doar rezultatul unui alt act de voință – spre deosebire de nietzscheana și heideggeriana Voință-de-a-nu-voi, despre care vom discuta mai încolo –, această a doua volițiune, în care este de-a dreptul aleasă „indiferența”, constituie o importantă mărturie a libertății umane, a capacității spiritului de a evita orice determinare coercitivă din afară. Tocmai grație libertății lor, oamenii, deși parte componentă a Ființei create, pot să laude creația lui Dumnezeu, căci, dacă o atare laudă ar izvorî din rațiunea lor, ea nu ar fi mai mult decât o reacție naturală determinată de armonia noastră dată cu toate celelalte părți ale universului. Dar ei pot, tot așa, să se abțină de la o asemenea laudă și chiar „să-l urască pe Dumnezeu și să afle satisfacție într-o atare ură” sau cel puțin să refuze a-L iubi.

Acest refuz, pe care Scotus nu-l menționează în discuția sa despre posibila ură față de Dumnezeu, este postulat prin analogie cu obiecția sa față de vechea maximă că „toți oamenii vor să fie fericiți”. El admite că, firește, toți oamenii vor din fire să fie fericiți (deși nu sunt de acord între ei asupra conținutului fericirii), dar Voința – și în asta rezidă esențialul – poate să

transceandă natura, în acest caz să o suspende: există o deosebire între înclinația firească a omului spre fericire și scopul deliberat ales al propriei vieți; nu e nicidecum imposibil ca omul, realizându-și proiectele voite, să facă abstracție de fericire. Cât privește înclinația firească și limitele impuse de natură puterii Voinței, tot ce se poate spune este că nici un om nu poate „voi să fie nefericit”⁵⁴. Scotus evită să dea un răspuns clar la întrebarea dacă ura față de Dumnezeu este posibilă sau nu, din pricina strânsei legături pe care această întrebare o are cu problema răului. La fel ca predecesorii și succesorii săi, el neagă că omul poate voi vreodată răul ca rău, „dar nu fără a exprima anumite îndoieli în privința posibilității punctului de vedere opus”⁵⁵.

Autonomia Voinței – „voința și nimic altceva este cauza totalității actelor de voință” („*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*”)⁵⁶ – limitează în chip decisiv puterea rațiunii, al cărei dictat nu este absolut; nu limitează însă puterea naturii, fie că vorbim de natura omului lăuntric, numită „înclinații”, sau de cea a împrejurărilor din afară. Voința nu e nicidecum atotputernică sub aspectul efectivității: forța ei constă doar în faptul că nu poate fi constrânsă să voiască. Pentru a ilustra această libertate mentală, Scotus dă exemplul unui om care s-a aruncat de pe o înălțime.⁵⁷ Oare acest act nu pune capăt libertății sale, de vreme ce acum el cade cu necesitate? Scotus consideră că nu. În timp ce respectivul om, sub efectul gravitației, cade cu necesitate, el continuă să fie liber „de a voi să cadă”, putând, firește, și să-și schimbe gândul, doar că în acest caz nu ar fi capabil să anihileze ceea ce a declanșat voluntar și deci s-ar afla supus necesității. Aici ne amintim de exemplul din Spinoza cu piatra în curs de rostogolire, care, dacă ar fi înzestrată cu conștiință, ar fi cu necesitate pradă iluziei că s-a azvârlit singură și acum se rostogolește din proprie voință liberă. Astfel de comparații sunt utile spre a ne da seama în ce măsură asemenea propoziții și ilustrările lor, travestite în forma unor argumente plauzibile, depind de asumptii preliminare despre necesitate și libertate ca fapte intrinsec evidente. Rămânând la ilustrația de adineauri – nici o lege a gravitației nu poate avea putere asupra libertății garantate în experiența lăuntrică; după cum nici o experiență lăuntrică nu are valabilitate în lume așa cum este aceasta în chip real și necesar în conformitate cu experiența exterioară și cu raționamentul corect al intelectului.

Duns Scotus deosebește între două feluri de voință: „voința naturală” (*ut natura*), care urmează înclinațiile naturale și poate fi inspirată de rațiune,

ca și de dorință, și „voința liberă” (*ut libera*) în sens propriu.⁵⁸ El este de acord cu aproape toți ceilalți filozofi că ține de natura umană să încline spre bine, și exprimă voința rea ca pe o slăbiciune omenească, ca pe un neajuns al unei creaturi provenite din neant („*creatio ex nihilo*”) și care, de aceea, posedă o anumită înclinație de a recădea în neființă („*omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo quod de nihilo est*”).⁵⁹ Voința naturală lucrează asemeni „gravitației din corpuri” și el o numește „*affectio commodi*”, afectarea noastră de către ceea ce este potrivit și convenabil. Dacă omul ar avea doar voința sa naturală, el ar fi cel mult un *bonum animal*, un fel de dobitoc luminat, a cărui raționalitate l-ar ajuta ea singură să aleagă mijloacele potrivite pentru scopuri date de natura umană. Voința liberă – ca deosebită de *liberum arbitrium*, care e liber doar să aleagă mijloacele pentru un scop pre-desemnat – proiectează liber scopuri ce sunt urmărite *de dragul lor înseși*, urmărire de care doar Voința este capabilă: „[*voluntas*] enim est *productiva actum*”, „căci Voința produce propriul ei act”⁶⁰. Păcat doar că Scotus nu pare să spună nicăieri ce este de fapt acest scop proiectat în mod liber, deși pare să fi considerat activitatea de liberă proiectare perfecțiunea reală a Voinței.⁶¹

Cu mare regret trebuie să admit că aici nu este locul potrivit (iar dacă ar fi, nu aş avea eu competența necesară) pentru a scoate în evidență originalitatea gândirii lui Duns Scotus și, în particular, „pasiunea pentru o gândire constructivă, detectabilă în întreaga sa operă autentică”⁶², pe care nu a avut nici timpul – a murit relativ tânăr, prea tânăr pentru un filozof – și poate nici înclinația de a o expune sistematic. Ar fi greu de indicat un alt mare filozof, un alt gânditor de seamă – iar aceștia nu sunt mulți – „la care [atâtea lucruri] să trebuiască să fie descoperite și ajutate de atenția și înțelegerea noastră”⁶³.

Un atare ajutor va fi cu atât mai bine-venit, dar și cu atât mai greu de oferit, cu cât pentru Scotus nu se va putea găsi o nișă comodă între predecesorii și succesorii săi în istoria ideilor. Nu va fi suficient să se evite clișeul didactic de „adversar sistematic al Sfântului Toma”, iar în insistența sa asupra Voinței ca facultate mai nobilă decât intelectul Scotus a avut printre scolastici numeroși precursori, cel mai de seamă fiind Petrus Johannis Olivi.⁶⁴ Nu va fi suficient nici să se evidențieze și să se elucideze în detaliu influența sa neîndoiește mare asupra lui Leibniz și a lui Descartes, deși

rămâne încă adevărată constatarea de acum peste șaptezeci de ani a lui Windelband că legăturile acestora cu „cei mai mari dintre scolastici ... n-au beneficiat, din păcate, de considerația și tratamentul pe care le merită”⁶⁵. Desigur că prezența intimă a moștenirii augustiniene în opera lui Scotus e prea vizibilă pentru a scăpa atenției – nimeni nu l-a citit pe Augustin cu mai multă simpatie și cu o mai profundă înțelegere –, iar îndatorarea sa față de Aristotel era poate mai mare și decât cea a lui Toma d'Aquino. Rămâne totuși adevărat că în ceea ce privește esențialul gândirii sale – contingența, ca preț plătit fără preget pentru libertate – nu a avut nici precursori, nici succesori. La fel în ce privește metoda sa: o elaborare scrupuloasă a ceea ce Olivi numise *experimentum suitatis* în experimente mentale, considerate testul ultim în examinarea critică efectuată de spirit în cursul operațiilor sale cu sine și înăuntrul său (*experimur in nobis, experientia interna*)⁶⁶.

În cele ce urmează voi încerca să rezum acele dezvoltări – sau experimente mentale – izbitor de originale și extrem de relevante, care în mod vădit se află în răspăr cu tradițiile noastre filozofice și teologice, dar care pot ușor trece neobservate, pentru că sunt prezentate în maniera scolasticilor și se pierd cu ușurință în hățișurile argumentărilor scotiene. Am amintit deja unele din intuițiile sale remarcabile: întâi, obiecția lui la vechiul clișeu că „toți oamenii vor să fie fericiți” (clișeu din care nu va rămâne mai mult decât „nimeni nu poate voi să fie nefericit”); în al doilea rând, nu mai puțin surprinzătoarea demonstrație a existenței contingenței („cei ce tăgăduiesc contingența ar trebui torturați până când vor recunoaște că ar fi posibil să nu fie torturați”⁶⁷). Când în contextul unor considerații erudite dai peste asemenea remarci prozaice, ești tentat să vezi în ele simple vorbe de duh. Valabilitatea lor, potrivit lui Scotus, depinde de *experientia interna*, o experiență a minții a cărei evidență poate fi negată doar de cei lipsiți de respectiva experiență, așa cum un orb ar nega experiența culorii. Caracterul sec al unor asemenea remarci ar putea sugera mai degrabă niște fulgurații ale intuiției decât niște gânduri elaborate, dar aceste fulgurații abrupte au loc de regulă înăuntrul unor asemenea gânduri, ca niște sentințe cu miez decantate în urma unor precedente examinări critice. Pentru Scotus este caracteristică, în ciuda „pasiunii pentru gândirea constructivă”, nu se numără printre constructorii de sisteme; cele mai surprinzătoare intuiții ale sale se ivesc pe neașteptate și, așa-zicând, în afara contextului; el trebuie că era conștient de dezavantajele ce rezultă de aici, dat fiind că ne previne explicit împotriva

nestânjenit de boală sau de stăpân, a fost inițial cea mai elementară dintre toate libertățile, însăși premisa lor.

Libertatea politică diferă, așadar, de libertatea filozofică prin aceea că este în mod vădit o calitate a lui eu-pot, și nu a lui eu-vreau. Aparținând cetățeanului, și nu omului în general, ea se poate manifesta numai în comunități, unde interacțiunile, deopotrivă cele verbale și cele faptice, ale mulțimii de oameni care trăiesc laolaltă sunt reglate de un mare număr de *rappports* – legi, cutume, deprinderi și altele asemenea. Cu alte cuvinte, libertatea politică e posibilă doar în sfera pluralității umane și în temeiul premisei că această sferă nu e pur și simplu o extindere a dualului eu-cu-mine-însumi la pluralul Noi. Acțiunea, prin care Noi este mereu angajat în schimbarea lumii noastre comune, se află în cea mai netă opoziție posibilă cu îndeletnicirea solitară a gândirii, care operează în dialogul meu cu mine însumi. În împrejurări excepționale de propice, acest dialog, după cum am văzut, poate fi extins la un alt om în măsura în care un prieten este, cum spunea Aristotel, un „alt sine”. Dar nu poate ajunge niciodată la Noi, la veritabilul plural al acțiunii. (O eroare destul de răspândită printre filozofii moderni care insistă asupra importanței comunicării ca garanție a adevărului – aici mă gândesc în principal la Karl Jaspers și la Martin Buber, cu filozofia raportului eu-tu – constă în a crede că intimitatea dialogului, „acțiune lăuntrică” în care „apelez” la mine însumi sau la un „alt sine” (prietenul aristotelic, *Geliebter*-ul jaspersian, Tu-ul buberian...), poate să fie extinsă și să devină paradigmatică pentru sfera politică.)

Acest Noi ia ființă oriunde niște oameni trăiesc laolaltă, forma lui primordială fiind familia; și se poate constitui într-o mulțime de moduri, care până la urmă se bazează toate pe o formă sau alta de consimțământ, dintre care supunerea e cel mai comun, întocmai cum nesupunerea e cel mai comun și mai puțin dăunător mod de dezbinare. Consimțământul presupune recunoașterea faptului că nici un om nu poate acționa de unul singur, că, dacă vor să înfăptuiască ceva în lume, oamenii trebuie să acționeze concertat, ceea ce ar fi un lucru banal dacă nu s-ar găsi întotdeauna membri ai comunității hotărâți să-l nesocotească și care, din aroganță sau disperare, încearcă să acționeze singuri. Aceștia sunt tirani sau infractori, în funcție de scopul final pe care-l urmăresc; ceea ce aceste două categorii au în comun și ceea ce le desparte de restul comunității e faptul că-și pun nădejdea în folosirea instrumentului violenței ca succedaneu al puterii. Aceasta e o tactică ce dă rezultate numai în cazul scopurilor pe termen scurt

ale infractorilor, care după comiterea infracțiunii sunt nevoiți să revină în comunitate; tiranul, în schimb, care este întotdeauna un lup în blană de oaie, se poate menține doar uzurpând sediul legitim al cărmuirii, ceea ce îl face dependent de auxiliari în realizarea proiectelor sale egoiste. Spre deosebire de puterea de voință a spiritului de a afirma sau nega, al cărei ultim garant practic este suicidul, puterea politică, chiar și dacă susținătorii tiranului consimt la teroare – adică la folosirea violenței –, este întotdeauna limitată, și cum în sfera pluralității omenești puterea și libertatea sunt de fapt sinonime, aceasta înseamnă că libertatea politică este întotdeauna o libertate limitată.

Pluralitatea omenească, acei „ei” fără chip, de care Sinele individual se separă pentru a fi singur, este divizată într-o puzderie de unități, și doar ca membri ai unor asemenea unități, adică grupări, comunități, oamenii sunt pregătiți de acțiune. Varietatea acestor comunități se exprimă sub numeroase forme și configurații, fiecare ascultând de legi diferite, având habitudini și cutume diferite și cultivând amintiri diferite despre propriul trecut, adică o multitudine de tradiții. Montesquieu avea probabil dreptate considerând că fiecare entitate de acest fel se mișcă și acționează după câte un principiu inspirator diferit, recunoscut drept ultim standard în judecarea faptelor și delictelor comunității – în republici virtutea, în monarhii onoarea și gloria, în aristocrații moderația, în tiranii frica și suspiciunea –, cu observația că, având la bază cea mai veche clasificare a formelor de guvernământ (cărmuire a unuia singur, a unei minorități, a celor mai buni sau a tuturor), această enumerare e cu totul inadecvată diversității ființelor umane trăitoare în comunități pe pământ.

Singura trăsătură pe care o au în comun toate aceste forme și configurații ale pluralității omenești o constituie simplul fapt al genezei lor, adică acela că la un moment dat, dintr-un motiv sau altul, un grup de oameni trebuie să fi ajuns să se considere ca alcătuind un „Noi”. Indiferent în ce fel este inițial experimentat și articulat acest „Noi”, se pare că întotdeauna el are nevoie de un început, iar nimic nu pare mai învăluit în beznă și mister ca acel „La început”, nu numai al speciei umane ca deosebită de alte organisme vii, ci și al enormei diversități de societăți neîndoielnic omenești.

Obsedanta obscuritate a chestiunii nu a prea fost diminuată de recente descoperiri biologice, antropologice și arheologice, oricâte succese au înregistrat ele în extinderea intervalului de timp care ne desparte de un trecut și mai

călăuzească propriile intenții acest lucru nu avea importanță hotărâtoare. Hotărâtoare era existența unui hiatus între dezastru și salvare, între eliberarea de vechea ordine și intrarea în noua libertate, întruchipată într-o *novus ordo seclorum*, într-o „nouă rânduială a vremii“, a cărei ivire însemna o schimbare structurală a lumii.

Legendarul hiatus dintre un *nu-mai* și un *nu-încă* arăta clar că libertatea nu va fi un rezultat automat al eliberării, că sfârșitul vechiului nu înseamnă neapărat începutul noului, că ideea unui atotputernic continuum temporal este o iluzie. Poveștile despre o perioadă de tranziție de la robie la libertate, de la dezastru la mântuire erau cu atât mai captivante, cu cât legendele vorbeau în principal despre faptele unor mari conducători, ale unor persoane de însemnătate istorică mondială care păseau pe scena istoriei tocmai în cursul unor asemenea goluri din timpul istoric. Toți cei care, împinși de împrejurări exterioare sau motivați de gânduri radical utopice, nu se mulțumeau să schimbe lumea prin reformarea treptată a unor vechi rânduieli (și tocmai această repudiare a gradualității i-a transformat pe oamenii de acțiune din secolul al XVIII-lea – primul secol cu o elită intelectuală pe deplin secularizată – în oameni ai revoluțiilor) erau siliți aproape logic să accepte posibilitatea unui hiatus în fluxul continuu al timpului.

Ne amintim de descumpănirea lui Kant în legătură cu „facultatea de a începe cu totul spontan o serie de lucruri sau stări noi“, adică în legătură cu admiterea unui „început *absolut*“, care, din pricina înlănțuirii neîntrerupte a fluxului temporal, rămâne totuși mereu „continuarea unei serii precedente“. ¹²⁷ S-a considerat că vocabula „revoluție“ risipește această descumpănire, atunci când, în cursul ultimelor decenii ale secolului al XVIII-lea, ea și-a schimbat semnificația astronomică și a ajuns să însemne un eveniment fără precedent. În Franța asta a dus chiar și la o efemeră „revoluționare“ a calendarului: în octombrie 1793 s-a hotărât că proclamarea Republicii era un nou început în istoria omenirii; cum aceasta se petrecuse în septembrie 1792, noul calendar declara că septembrie 1793 marca inaugurarea Anului Doi. Această tentativă de a localiza un început absolut în timp a fost un eșec, și asta, probabil, nu doar din pricina alurii accentuat anticreștine a noului calendar (toate sărbătorile creștine, inclusiv duminica, au fost atunci abolite și a fost instituită o fictivă diviziune a lunii de treizeci de zile în unități de câte zece zile; ziua a zecea a fiecărei decade urma să înlocuiască

duminica săptămânală ca zi de odihnă). Utilizarea lui a încetat tacit în jurul anului 1805, dată pe care până și istoricii de profesie abia dacă și-o amintesc.

În cazul Revoluției Americane, vechea idee legendară a unui hiatus temporal între vechea ordine și o nouă eră a părut mult mai potrivită decât o „revoluționare“ a calendarului pentru a surmonta golul dintre un continuum temporal de succesiune ordonată și începutul spontan a ceva nou. Ar fi chiar tentant ca nașterea Statelor Unite ale Americii să fie folosită ca exemplu istoric al adevărului unor vechi legende, ca o verificare a spusei lui Locke că „la începutul tuturor lumilor a fost America“. Perioada colonială urma să fie interpretată drept perioada de tranziție de la robie la libertate – drept hiatusul dintre părăsirea Angliei și a Lumii Vechi și instaurarea libertății în Lumea Nouă.

Paralela cu cele două povești este uimitor de strânsă: în ambele cazuri, actul întemeierii a avut loc prin faptele și pătimirile unor exilați. Lucrul acesta e adevărat chiar și în povestea biblică narată în Ieșirea; Canaanul, pământul făgăduit, nu este nicidecum țara de obârșie a evreilor, ci „pământul pribegiei lor“ (Ieșirea 6:4). Virgiliu insistă și mai mult pe tema exilului: Eneas și tovarășii săi sunt nevoiți „să pornească în lungă pribegie și să caute ținuturi pustii“, „lăcrimând și părăsind țarmul, portul și câmpia unde fusese odinioară Troia“ și neștiind „încotro ne va duce norocul și unde ne va fi dat să ne-așezăm“. ¹²⁸

Fondatorii Republicii Americane erau familiarizați îndeaproape cu antichitățile romană și biblică și poate că din vechile legende preluaseră distincția capitală dintre simpla eliberare și libertatea efectivă, dar ei n-au folosit niciodată hiatusul ca bază posibilă pentru explicarea a ceea ce făceau. Exista pentru aceasta un simplu motiv factual: deși țara avea să devină până la urmă loc de refugiu pentru mulți și azil pentru exilați, ei înșiși nu se stabiliseră acolo ca niște exilați, ci ca niște coloniști. Până în ultima clipă, când conflictul cu Anglia se va dovedi inevitabil, ei nu pregetaseră să recunoască autoritatea politică a țării-mamă. Se mândriseră cu calitatea de supuși britanici, până când elanul răzvrătirii lor împotriva unei cârmuiri nedrepte – „taxarea fără reprezentare“ – i-a dus la o „revoluție“ în sensul deplin al cuvântului, la o schimbare a chiar formei de guvernământ și la instaurarea republicii ca singura formă de guvernământ – simțeau ei acum – potrivită pentru o țară de oameni liberi.

Acesta a fost momentul în care cei ce porniseră ca oameni de acțiune și fuseseră transformați în revoluționari au schimbat frumosul vers al lui Virgiliu

„*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*“ („Un lung șirag de veacuri se-nfiripă de la-nceput“)¹²⁹ în *Novus Ordo Seclorum* (*noua rânduială*), formulă pe care o găsim și acum pe bancnotele de un dolar. Pentru Părinții Fondatori, acea schimbare presupunea recunoașterea faptului că marea strădanie de a reforma și restaura corpul politic în integritatea lui inițială (de a „re-întemeia Roma“) dusesse la total neașteptatul și foarte diferitul obiectiv de statornicire a ceva cu totul nou – întemeierea unei „noi Rome“.

Când niște oameni de acțiune, dornici să schimbe lumea, au conștientizat că o asemenea schimbare ar putea necesita efectiv o nouă rânduială a vremii, inițierea a ceva fără precedent, ei au început să caute ajutor în istorie. S-au apucat să regândească creații ale spiritului precum Pentateuhul și *Eneida*, legende fondatoare care le puteau spune cum să rezolve problema începutului – o problemă, pentru că ține de chiar natura începutului să cuprindă un element de arbitrar total. Abia acum ei s-au confruntat cu abisul libertății, știind că orice ar fi făcut putea la fel de bine să fie lăsat nefăcut și crezând de asemenea, limpede și hotărât, că un lucru odată făcut nu mai poate fi anihilat, că memoria umană care păstrează povestea va supraviețui deopotrivă căinței și distrugerii.

Aceasta se aplică doar la domeniul acțiunii, la „mulți-în-unul al ființelor umane“¹³⁰, adică la comunități în care „Noi“ s-a încheat îndeajuns de solid pentru o călătorie prin timpul istoric. Legende fondatoare, cu hiatusul lor dintre eliberare și constituirea libertății, arată problema fără să o rezolve. Ele indică abisul neantului care se cascadează în fața oricărei fapte ce nu poate fi încadrată într-un lanț causal fiabil și este inexplicabilă prin categoriile aristotelice de potențialitate și realitate. În continuumul temporal normal orice efect devine imediat cauză de evoluții ulterioare, dar când lanțul causal se rupe – ceea ce se întâmplă după momentul eliberării, deoarece eliberarea, deși poate fi *conditio sine qua non* a libertății, nu e niciodată *conditio per quam* a acesteia – „începătorul“ nu are după ce să se ghideze. Ideea unui început absolut – a unei *creatio ex nihilo* – abolește șirul temporalității la fel cum o face și ideea de sfârșit absolut, considerată pe drept cuvânt echivalentă cu „a gândi de-negânditul“.

Cunoaștem soluția ebraică la această perplexitate. Ea admite un Dumnezeu-Creator care creează timpul odată cu universul și care ca legiuitor rămâne în afara creației Sale, precum și în afara timpului, ca Unul „care este cel ce este“ (traducerea literală a lui „*Iehova*“ este „Eu sunt cel ce sunt“) „din veci

în veci“. Acest concept de eternitate, elaborat de o creatură temporală, este absolutul temporalității. El exprimă ceea ce rămâne din timp când acesta este „absolvit“ – eliberat de relativitatea lui –, timpul așa cum i s-ar înfățișa unui observator din afară nesupus legilor sale și prin definiție lipsit de orice relații în virtutea Unicității sale. În măsura în care universul cu tot ce este în el poate fi raportat în urmă la regiunea acestei Unicități absolute, Unicitatea se înrădăcinează în ceva ce poate fi dincolo de puterea de pătrundere a rațiunii oamenilor temporali, dar posedă totuși un fel de temei propriu: ea poate *explica*, poate da seama logic de ceea ce este existențial inexplicabil. Iar nevoia de explicație nu e nicăieri mai mare decât în prezența unui eveniment nou și fără legături, care irupe în continuumul pe care-l constituie înlanțuirea timpului cronologic.

Acesta pare a fi motivul pentru care niște oameni care erau prea „lumi-nați“ pentru a mai crede în Dumnezeu-Creator iudeo-creștin au îmbrățișat cu o rară unanimitate limbajul pseudoreligios când au trebuit să se confrunte cu problema întemeierii ca început al unei „noi rânduielei a vremii“. De aici „apelul la Dumnezeu din Ceruri“, considerat de Locke necesar pentru toți cei care se lansează în noutatea unei comunități ieșite din „starea de natură“; de aici la Jefferson „legile naturii și ale Dumnezeului naturii“, la John Adams „Marele legiuitor al Universului“, iar la Robespierre „Legiuitorul cel nemuritor“ și cultul „Ființei Supreme“.

Explicațiile lor funcționează, evident, prin analogie: așa cum Dumnezeu „la început a făcut cerul și pământul“, rămânând în afara creației sale și anterior ei, la fel legiuitorul uman – creat după chipul lui Dumnezeu însuși și deci capabil să-L imite –, când durează *temelia* unei comunități omenești, creează condiția pentru orice viitoare activitate politică și dezvoltare istorică.

De bună seamă, nici grecii, nici romanii nu știau nimic despre un Dumnezeu-Creator, a cărui Unicitate fără raporturi să poată servi drept emblemă paradigmatică pentru un început absolut. Dar romanii, cel puțin, care își datau istoria de la fondarea Romei în 753, par a fi fost conștienți că însăși natura acestei întreprinderi reclama un principiu transmundan. Altminteri Cicero n-ar fi putut considera că „prin nimic altceva virtutea omenească nu se apropie mai mult de puterea divină decât prin întemeierea de noi cetăți și prin păstrarea celor întemeiate“¹³¹. Pentru Cicero, ca și pentru greci, din care se inspira filozofia sa, întemeietorii nu erau zei, ci niște oameni divini, iar măreția faptei lor consta în a fi statornicit o lege care a devenit sorgintea

autorității, un standard imuabil în raport cu care puteau fi măsurate și din care-și primeau legitimitatea toate legile și decretele pozitive instituite de oameni.

Invocarea de credințe religioase în chiar toiul Epocii Luminilor ar fi putut fi suficientă dacă nu ar fi fost vorba decât de autoritatea unei noi legi; și este într-adevăr frapant să întâlnești inserate în toate constituțiile statelor americane mențiuni explicite despre o „viitoare stare de recompense și pedepse“, cu toate că în Declarația de Independență și în Constituția Statelor Unite nu apare nici o aluzie la lumea de dincolo. Motivele unor asemenea încercări disperate de a se crampona de un crez care în realitate n-ar fi putut supraviețui emancipării contemporane a domeniului secular de Biserică erau integral pragmatice și cât se poate de practice. În cuvântarea sa despre Ființa Supremă și nemurirea sufletului, ținută în fața Convenției Naționale la 7 mai 1794, Robespierre întreabă: „*Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?*“ („Ce folos găsești în a-i convinge pe oameni să creadă că asupra destinelor lor domnește o forță oarbă, care lovește la întâmplare crima și virtutea?“), iar John Adams în ale sale *Discursuri despre Davila* vorbește în aceeași curioasă manieră retorică despre „cea mai deznădăjduită dintre toate credințele, aceea că oamenii nu sunt decât niște licurici și că toate acestea sunt fără un tată ..., [ceea ce ar] face ca până și omorul să fie la fel de indiferent ca împușcarea unui fluierar, iar exterminarea neamului Rohilla să fie o faptă la fel de nevinovată ca strivirea unui mușuroi de furnici“. ¹³²

Pe scurt, ceea ce vedem aici este un efemer efort din partea guvernământului secular de a păstra nu credința iudeo-creștină, ci niște instrumente politice de cârmuire ce se dovediseră atât de eficace în protejarea de criminalitate a comunităților medievale. Retrospectiv, acest efort poate părea aproape un mijloc viclean al minorității culte de a-i convinge pe cei mulți să n-o apuce pe drumul alunecos al Luminilor. În orice caz, încercarea a eșuat cu totul (la începutul secolului XX rămăseseră într-adevăr puțini care să mai creadă într-o „viitoare stare de recompense și pedepse“) și probabil că era și sortită să eșueze. Totuși, pierderea credinței și, odată cu ea, a unei bune părți din vechea teamă obsedantă de moarte a contribuit în mod sigur la masiva invazie, în secolul XX, a criminalității în viața politică a unor comunități cu înalt grad de civilizație. Sistemelor juridice ale comunităților pe

de-a-ntregul secularizate le este inerentă o stranie neputință; pedeapsa lor capitală – pedeapsa cu moartea – nu face decât să fixeze o dată și să accelereze soarta căreia i se supun toți muritorii.

În orice caz, oriunde niște oameni de acțiune, purtați de chiar avântul procesului de eliberare, au început să se pregătească serios pentru un început cu totul nou, pentru o *novus ordo seclorum*, ei, în loc să apeleze la Biblie („la început Dumnezeu a făcut cerul și pământul“), au scotocit prin arhivele Antichității romane în căutarea „străvechii înțelepciuni“ care să-i călăuzească în statornicirea Republicii, adică a unei cârmuiri „de către legi, și nu de către oameni“ (James Harrington). Aveau nevoie nu doar de familiarizare cu o nouă formă de guvernământ, ci și de o lecție în arta întemeierii, în modul de a depăși băjbăielile inerente oricărui început. Ei erau pe deplin conștienți de bulversanta spontaneitate a unui act liber. Știau că un act poate fi numit liber numai dacă nu este afectat sau pricinuit de ceva ce îl precedă, și totuși, în măsura în care acesta se transformă numaidecât într-o cauză a ceea ce urmează, el necesită o justificare ce, pentru a fi convingătoare, trebuie să-l înfățișeze ca pe o continuare a unei serii precedente, adică să renege tocmai experiența libertății și a noutății.

Învățătura pe care Antichitatea romană le-o putea da în această privință era deopotrivă liniștitoare și reconfortantă. Nu știm de ce romanii, în secolul III î. Hr. sau poate chiar mai devreme, au hotărât că nu descind din Romulus, ci din Eneas, bărbatul din Troia care adusese „Ilionul și învinșii săi penați în Italia“ și devenise astfel „sorgintea seminției romane“. Este însă evident că acest fapt avea o mare importanță nu doar în ochii lui Virgiliu și ai contemporanilor săi din epoca lui Augustus, ci și în ochii tuturor celor ce, începând cu Machiavelli, au apelat la Antichitatea romană pentru a învăța cum să cârmuiască treburile omeniei fără ajutorul unui Dumnezeu transcendent. Oamenii de acțiune învățau din arhivele Antichității romane rostul inițial al unui fenomen pe care, lucru destul de ciudat, civilizația îl cunoștea încă de la sfârșitul Imperiului Roman și de la triumful incontestabil al creștinismului.

Depart de a fi nou, fenomenul re-nașterii sau Renașterii, începând din secolele al XV-lea și al XVI-lea, dominase dezvoltarea culturală a Europei și fusese precedat de o serie de renașteri minore care puseseră capăt celor câteva veacuri cu adevărat „de întuneric“, dintre prădarea Romei și renașterea carolingiană. Fiecare din aceste re-nașteri, constând într-o redeșteptare a vieții

culturale și focalizându-se pe Antichitatea romană și într-o mai mică măsură pe cea greacă, preschimbare și revitalizase doar medii destul de restrânse ale elitei culte dinăuntrul și din afara mănăstirilor. De-abia în Epoca Lumii – adică într-o lume de-acum complet secularizată, resuscitarea Antichității a încetat să fie o chestiune de erudiție și a răspuns unor scopuri vădit practic-politice. Singurul precursor al acestor preocupări fusese incomparabilul Machiavelli.

Problema pe care oamenii de acțiune erau chemați să o rezolve era descumpănirea inerentă obiectivului *întemeierii* și, cum pentru ei exemplul paradigmatic de întemeiere reușită trebuia neapărat să fie Roma, a fost de cea mai mare importanță descoperirea că nici chiar întemeierea Romei, așa cum o înțelegeau romanii înșiși, nu a fost un început absolut nou. Potrivit lui Virgiliu, Roma a fost precedată de reînvierea Troiei și de restaurarea unui oraș-stat. Prin urmare, firul continuității și al tradiției, cerut de însuși continuumul timpului și de facultatea memoriei (înnăscutul „ca-să-nu-uităm”, ce pare să aparțină unei creaturi temporale în aceeași măsură cu capacitatea de a elabora proiecte pentru viitor) nu fusese niciodată rupt. Văzută în această lumină, întemeierea Romei a fost re-nașterea Troiei – prima, așa-zicând, dintr-o serie de re-nașteri care au format istoria culturii și civilizației europene.

E suficient de amintit celebrul poem politic al lui Virgiliu, *Bucolica a patra*, pentru a înțelege cât de vitală era pentru viziunea romanilor despre statul lor interpretarea fondării acestuia în sensul de restabilire a unui început care, ca început absolut, rămâne pe veci învăluit în mister. Căci dacă sub domnia lui Augustus, cum spune frumosul vers al lui Virgiliu citat mai înainte, „*Magnus ab integro seclorum nascitur ordo*” („Un lung șirag de veacuri se-nfiripă de la-nceput”), este tocmai pentru că acest „șirag de veacuri” nu e *nou*, ci e doar o revenire la ceva ce a fost. Lui Augustus, căruia în *Eneida* îi este atribuită inițierea acestei re-nașteri, i se face chiar promisiunea că va duce firul și mai departe în trecut și „va înscăuna din nou vremurile de aur în Lațiu, câmpiile unde a stăpânit odinioară Saturn”, adică pe pământul italic de dinaintea sosirii troienilor.¹³³

În orice caz, „lungul șirag” invocat în *Bucolica a patra* este măreț în virtutea trimiterii la trecut și a faptului că se inspiră dintr-un început de demult: „[Acum] se-ntoarnă Fecioara, / Și vârsta lui Saturn se-ntoarnă iarăși”. Și totuși, drumul *înapoi*, văzut din perspectiva trăitorilor de acum, este un autentic început: „Un rând de oameni nou va să coboare din naltele țării”.¹³⁴

Acest poem este, neîndoielnic, un imn închinat nativității, un cântec de laudă a nașterii pruncului și a venirii unei *nova progenies*, a unei noi generații. Mult timp el a fost înțeles greșit ca o profetie a mântuirii printr-un *theós sotér*, zeu salvator, sau cel puțin ca expresie a unei năzuințe religioase precreștine. Însă, departe de a prezice venirea unui prunc divin, poemul este o afirmare a caracterului divin al nașterii ca atare; dacă vrem să extragem din el un înțeles general, acesta poate fi doar crezul poetului că mântuirea potențială a lumii rezidă în chiar faptul că neamul omenesc se regenerează mereu și de-a pururi. Dar acest înțeles nu este explicit: tot ce spune poetul însuși este că orice prunc ce se naște întru continuitatea istoriei romane trebuie să învețe „*heroum laudes et facta parentis*”, „slăvirea eroilor și faptele taților”, astfel încât să fie capabil să facă ceea ce se așteaptă de la toți băieții romani – să ajute la „cârmuirea lumii peste care virtuțile taților lor au statornicit pacea”.¹³⁵

Ceea ce contează în contextul nostru este că ideea de întemeiere, de calculare a timpului *ab Urbe condita*, stă în chiar centrul istoriografiei romane, alături de nu mai puțin profunda idee că toate întemeierile de acest fel – având loc exclusiv pe tărâmul treburilor omenesti, unde oamenii înghebează o poveste de povestit, de memorat și de păstrat – sunt re-stabiliri și re-constituiri, nu niște începuturi absolute.

Lucrul acesta devine pe deplin manifest dacă *Eneida* lui Virgiliu – povestea întemeierii cetății Roma – e citită în paralel cu *Georgicele*, cele patru poezii închinat agriculturii, unde sunt cântate „a țarinei trudire cu plugul, grija de cirezi și turme, de pomi și vie” și „pașnicul pământ” unde „săvârșită, li se întoarce la sorocuri truda, în cerc închis, țăranilor, iar anul în sine se rostogole, urmându-și mereu același drum”, „pământ ce dănuie statornic, martor la șirul atâtor generații”. Aceasta este Italia de dinaintea Romei, „mare în rod și-n viteji, țară a lui Saturn”. Acela ce trăiește în ea, „acela ce pe zeii de la țară îi știe bine; și pe Pan, pe vechiul Silvanus și pe nimfele surioare” și care rămâne statornic în iubirea de „păduri și izvoare”, acela „de faimă nu știe”. „Nu-l tulbură nici fascele mulțimii, nici purpura regală..., nici treburile Romei, nici regate ce stau să piară. Nu-l cuprinde mila, de scăpătarea altuia nu-i pasă, nici pizmuie pe-acela care are. Culege roadele pe care pomul, pe care țarina de bunăvoie i le-ntind; el nu cunoaște legea cea țeapănă, nici forul nu-l cunoaște, dezlănțuitul, nici ale obștii scripte.” „Saturnus cel de aur pe pământuri atare viață petrecea”, singurul neajuns fiind că în această

lume plină de minuni și cu asemenea belșug de plante și de vietăți „nu există o însemnare a numeroaselor fapte sau a numelor pe care ele le poartă”. De altfel, nici „nu e treaba noastră cu număr socotit să le cuprindem, căci cine-ar vrea să afle-atare număr e ca și cum ... ar vrea să afle cam câte fire de năsip zefirul răzvăntură-n a Libiei pustiuri, sau să cunoască-ar vrea cam câte valuri ajung la țărm din marea Ioniană”.

Cei care cântă despre originea acestei lumi pre-romane și pre-troiene, ai căror ani rotitori nu produc povești demne de spus, dar în schimb produc toate minunile naturii ce mereu îi încântă pe oameni, cei care la Virgiliu laudă „domnia lui Saturn” și miturile creației (în *Bucolica a șasea* sau în cartea întâi a *Eneidei*) cântă un târâm de basm și sunt ei înșiși figuri marginale. Bardul „pletos” al Didonei și Silenus „cu vinele umflate: se-mbătase-n ajun” încântă un auditoriu tineresc și vesel cu vechi povești despre „hoinara Lună și truditul Soare; despre obârșia neamului omenesc și a dobitoacelor, a apei și a focului”, despre „cum se-nsoțiseră atomii prin vidul uriaș, creând țărâna, și aerul, și apele, și focul...; în aste elemente cum toate își găsesc începătura; și bolta însăși fragedă a lumii cum s-a-nchegat”.

Totuși – lucru decisiv aici – acest utopic târâm de basm din afara istoriei este etern-durabil, dăinuind în indestructibilitatea naturii; plugarii sau păstorii care poartă de grijă ogoarelor și turmelor stau încă mărturie, în mijlocul povestirii romano-troiene, pentru un trecut italic când băștinașii erau „din neamul lui Saturn, oameni drepti nu când sunt siliți sau se tem de legi, ci din fire și după datina bătrânului lor zeu”¹³⁶. Pe-atunci nu ambiția romană „cârmuia popoarele, impunând legea și pacea” („*regere imperio populos ... pacisque imponere morem*”) și nu era necesară morala romană „pentru a-i cruța pe supuși și a-i doborî pe cei trufași” („*parcere suietis et debellare superbos*”).

Am zăbovit mai pe larg asupra poemelor lui Virgiliu din câteva motive. Rezumând: când s-au emancipat de sub tutela Bisericii, oamenii s-au întors cu fața spre Antichitate, iar primii lor pași într-o lume secularizată au fost călăuziți de o resuscitare a culturii antice. Confrunțați cu enigma întemeierii – cum să fie re-pornit timpul înăuntrul unui continuum temporal inexorabil? –, ei s-au îndreptat în chip firesc spre legenda despre întemeierea Romei și au aflat de la Virgiliu că acest punct de plecare al istoriei occidentale fusese, deja el, o re-deșteptare, reînvierea Troiei. Din asta n-au putut învăța mai

mult decât că speranța întemeierii unei „noi Rome” era o iluzie: maximul la care puteau spera era să repete întemeierea dintâi și să „re-întemeieze Roma”. Tot ce era anterior acestei prime întemeieri, ea însăși resurgența a unui trecut determinat, era situat în afara istoriei; era natură, a cărei veșnicie ciclică putea oferi un refugiu din mersul înainte al timpului, o abatere de la direcția verticală, rectilinie a istoriei – un loc de răgaz, *otium* – pentru când oamenii oboseau de agitația (*nec-otium* prin definiție) în care erau prinși ca cetățeni, dar a cărui obârșie nu era de interes, pentru că se situa dincolo de spațiul acțiunii.

Desigur că există ceva nedumeritor în faptul că niște oameni de acțiune, având drept unică preocupare și drept unic scop să schimbe întreaga întocmire a lumii viitoare și să creeze o *novus ordo seclorum*, au trebuit să apeleze la acel trecut îndepărtat al Antichității, căci ei nu „[răsturnau] intenționat axa timpului [și nu îi invitau] pe cei tineri «să se reîntoarcă în strălucirea pură a trecutului» (Petrarca), deoarece trecutul clasic este adevăratul viitor”.¹³⁷ Ei căutau o paradigmă pentru o nouă formă de guvernământ în propria lor epocă „luminată” și nu erau cu adevărat conștienți că se uită îndărăt. Mai nedumeritor decât faptul că ei scotoceau prin arhivele Antichității e faptul că nu s-au răzvrătit împotriva Antichității atunci când au descoperit că răspunsul final și cu siguranță profund roman al „străvechii înțelepciuni” era că salvarea vine întotdeauna din trecut, că străbunii erau prin definiție *maiores*, „cei mai măreți”.

Izbitor e deopotrivă faptul că ideea de viitor – și anume de viitor purtător al mântuirii finale prin resuscitarea unui fel de Epocă de Aur inițială – s-a răspândit într-o vreme când Progresul devenise conceptul dominant în explicarea mersului Istoriei. Iar exemplul cel mai flagrant de persistență a acelui foarte vechi vis îl constituie, firește, fantezia marxistă a unui „imperiu al libertății” fără clase și războaie, prefigurat în „comunismul primitiv”, imperiu ce prezintă o asemănare nu doar superficială cu băștinașa domnie italică a lui Saturn, când „oamenii [trăiau] drepti nu siliți de legi”. În forma ei antică originară, de început al istoriei, Epoca de Aur este un gând deprimant; e ca și cum, cu mii de ani în urmă, strămoșii noștri ar fi presimțit viitoarea descoperire a principiului entropiei în toiul unui secol al XIX-lea îmbătat de progres, descoperire care, dacă ar fi rămas necontestată, ar fi răpit orice sens acțiunii.¹³⁸ Ceea ce de fapt a anulat principiul entropiei pentru oamenii care au făcut revoluțiile din secolele al XIX-lea și XX a fost

mai puțin înfirmarea lui „științifică” de către Engels, cât adoptarea de către Marx – și, firește, și de către Nietzsche – a unui concept de timp ciclic, unde inocența preistorică a începutului avea să se întoarcă în cele din urmă, nu mai puțin triumfătoare decât A Doua Venire a Mântuitorului.

Lucrul acesta însă nu ne preocupă aici. Când ne-am îndreptat atenția asupra oamenilor de acțiune, în speranța de a găsi la ei o idee de libertate epurată de nedumeririle pricinuite minților omenști de reflexivitatea activităților mentale – de inevitabila întoarcere asupra sa a eului volitiv –, speraserăm mai mult decât am dobândit în cele din urmă. Abisul spontaneității pure, care în legendele fondatoare este traversat de hiatusul dintre eliberare și constituirea libertății, a fost acoperit printr-o stratagemă tipică pentru tradiția occidentală (singura tradiție unde libertatea a fost întotdeauna *la raison d'être* a întregii politici): înțelegerea *noului* ca fiind o re-instituire ameliorată a vechiului. În integritatea ei originară, libertatea a supraviețuit în teoria politică – adică în teoria concepută în vederea acțiunii politice – doar sub forma promisiunilor utopice și nefondate ale unui final „imperiu al libertății”, care, cel puțin în versiunea sa marxistă, ar însemna cu adevărat „sfârșitul tuturor lucrurilor”, o pace veșnică în care cu timpul toate activitățile specific omenști ar lua sfârșit.

Fără-ndoială, e frustrant să ajungi la o asemenea concluzie, dar în întreaga istorie a gândirii politice nu cunosc decât o alternativă la ea. Dacă, așa cum credea Hegel, sarcina filozofului este să prindă în rețeaua conceptelor rațiunii cea mai insesizabilă dintre toate manifestările, spiritul unei epoci, atunci Augustin, filozoful creștin din secolul al V-lea, a fost singurul filozof pe care romanii l-au avut vreodată. El era roman nu prin naștere, ci prin educație, și cultura sa l-a trimis înapoi la textele clasice ale Romei republicane din secolul I î. Hr., care deja atunci mai trăiau doar sub formă de erudiție. În marea sa lucrare despre *Cetatea lui Dumnezeu*, el amintește, dar nu explicitează ceea ce ar fi putut deveni temelia unei filozofii autentic romane sau virgiliene a politicului. Potrivit lui, după cum știm, Dumnezeu l-a făcut pe om ca pe o creatură temporală, *homo temporalis*; timpul și omul au fost creați împreună, iar această temporalitate era afirmată prin faptul că fiecare om își datora viața nu înmulțirii ca atare a speciei, ci nașterii, intrării în lume a unei noi creaturi care, ca ceva cu totul nou, apare în mijlocul continuumului temporal al lumii. Scopul creării omului a fost acela de a face posibil un *început*: „Ca să existe un început a fost creat omul, înaintea căruia

nu a existat nimeni” – „*Initium ... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*”.¹³⁹ Însăși capacitatea pentru început se înrădăcinează în născut, și nicidecum în creativitate, nu într-un dar, ci în faptul că noi ființe omenști, noi oameni, apar iar și iar în lume în virtutea nașterii.

Îmi dau foarte bine seama că acest argument este într-o oarecare măsură opac chiar și în versiunea augustiniană, că el pare a nu spune nimic mai mult decât că suntem osândiți a fi liberi în virtutea faptului de a fi născuți, indiferent dacă iubim libertatea sau ne repugnă arbitrariul ei, dacă libertatea ne „place” sau preferăm să fugim de ea alegând o formă sau alta de fatalism. Acest impas, dacă de impas este vorba, nu poate fi depășit sau rezolvat decât prin apel la o altă facultate mentală, nu mai puțin misterioasă decât aceea de a începe – facultatea Judecății, din a cărei analiză am putea afla ce se ascunde în plăcerile și aversiunile noastre.

Postfața editoarei

Hannah Arendt a murit subit, la 4 decembrie 1975. S-a întâmplat într-o seară de joi, după ce-și petrecuse ziua în compania unor prieteni. Sâmbăta dinainte terminase de scris „Voirea”, secțiunea a doua a lucrării *Viața spiritului*. Ca și cartea premergătoare acesteia, intitulată *Condiția umană*, noua lucrare a fost concepută în trei părți. În timp ce *Condiția umană*, subintitulată în latină *Vita Activa*, era divizată în părți denumite, în engleză, Labor, Work, Action, *Viața spiritului* urma să se împartă, potrivit planului, în Thinking, Willing și Judging (*Gândirea, Voirea și Judecarea*), cele trei activități de bază, în viziunea sa, ale vieții mentale. Distincția pe care o făcea Evul Mediu între viața activă a omului în lume și solitara *vita contemplativa* se regăsea, firește, în gândirea ei, deși aici subiectul gândirii, al voinței și al judecării nu era un individ contemplativ, trăind separat de lume datorită unei vocații monahale, ci o persoană oarecare în măsura în care își exercita capacitatea specific umană de a se retrage din când în când în regiunea invizibilă a spiritului.

Dacă viața spiritului era sau nu superioară așa-numitei vieți active (cum consideraseră Antichitatea și Evul Mediu) este o întrebare asupra căreia autoarea noastră nu s-a exprimat niciodată în chip explicit. Pe de altă parte, n-ar fi prea mult să spunem că ultimii ani ai vieții sale au fost consacrați acestei lucrări, în care vedea o sarcină ce-i revenea în calitate de viguroasă făptură gânditoare – suprema sarcină pentru care se simțea chemată. În toiul multiplelor angajamente didactice și de conferențiar invitat, al participărilor la diverse mese rotunde, jurii și comitete consultative (era mereu antrenată

în *vita activa* de cetățean și personalitate publică, deși rareori ca voluntar), rămânea cufundată în *Viața spiritului*, de parcă prin terminarea acesteia ar fi urmat să se achite nu atât de o obligație, ceea ce sună prea oneros, cât de un contract pe care-l încheiase. Orice cărare, oricât de secundară, pe care ar fi apucat-o din întâmplare sau intenționat în existența ei cotidiană și profesională o aducea înapoi la acea sarcină.

Când a primit, în iunie 1972, invitația de a conferenția în cadrul Prelegerilor Gifford de la Universitatea din Aberdeen, a hotărât să folosească acest prilej ca pe un fel de punere la încercare a volumelor aflate deja în pregătire. Prelegerile Gifford au constituit și un stimulent. Aceste prelegeri au fost fondate în 1885 de Adam Gifford, un eminent avocat și judecător scoțian, „în scopul înființării, în fiecare din orașele Edinburgh, Glasgow, Aberdeen și St. Andrews ... a câte unei catedre ... de teologie naturală în sensul cel mai larg al termenului”. De-a lungul anilor, ele au fost onorate de personalități precum Josiah Royce, William James, Henri Bergson, J.G. Frazer, Sir Arthur Eddington, John Dewey, Werner Jaeger, Karl Barth, Étienne Gilson, Gabriel Marcel și alții – palmares la care Hannah Arendt era foarte mândră să acceadă. Dacă era măsurat superstițioasă, trebuie să fi privit aceste prelegeri și ca pe o *porta-fortuna*: *Tipurile experienței religioase* de James, *Proces și realitate* de Whitehead, *Năzuința după certitudine* de Dewey, *Misterul ființei* de Marcel, *Spiritul filozofiei medievale* de Gilson văzuseră mai întâi lumina zilei ca Prelegeri Gifford... Odată acceptată invitația, probabil că s-a mobilizat mai aprig decât ar fi trebuit s-o facă pentru a-și pregăti prelegerile în răstimpul disponibil; prima serie, despre Gândire, a ținut-o în primăvara lui 1973. În primăvara lui 1974 s-a întors pentru cea de a doua serie, despre Voire, dar după prima prelegere a suferit un atac de cord. Avea în intenție să revină în primăvara lui 1976, pentru a termina seria întreruptă; între timp expusese cea mai mare parte din Gândire și Voire în fața studenților săi de la New School of Social Research din New York. Partea consacrată Judecării nu începuse să o scrie, deși folosisese material din ea la cursurile despre filozofia politică a lui Kant ținute la University of Chicago și la New School. După ce a murit, în mașina ei de scris a fost găsită o foaie de hârtie pe care erau scrise doar titlul „Judecarea” și două mottouri. Cândva între sâmbăta când terminase „Voirea” și joia morții sale, trebuie că se apucase să elaboreze secțiunea finală.

Plănuise o lucrare în două volume. Primul, cel mai lung, urma să fie consacrat Gândirii, iar cel de-al doilea să cuprindă Voirea și Judecarea. După

cum le-a spus unor prieteni, Judecata urma să ocupe mult mai puțin loc decât celelalte două. A mai spus și că se aștepta ca partea consacrată Judecării să-i solicite cel mai puțin efort, iar cea consacrată Voinei, cel mai mult. Motivul invocat pentru scurtimea anticipată a Judecării era puținătatea materialelor-sursă: Kant era singurul care scrisese despre această facultate, înaintea sa ea nefiind luată în seamă de filozofi decât în domeniul esteticii, unde era numită Gust. Cât despre ușurința tratării, simțea fără îndoială că prelegerile pe care le ținuse despre filozofia politică a lui Kant și care cuprindeau o analiză aprofundată a *Criticii facultății de judecare* pregătiseră îndeajuns de bine terenul ce urma să fie străbătut. Se poate presupune, totuși, că e posibil ca Judecarea să o fi surprins și ca până la urmă să fi necesitat doar ea un întreg volum. În orice caz, pentru ca cititorul să-și facă o idee despre ce ar fi cuprins această parte finală, am adăugat la volumul al doilea un Apendice cuprinzând extrase din cursurile Hannei ținute studenților. Pe lângă niște note de seminar, neincluse aici, despre Imaginație, care tratează pe scurt despre rolul acestei facultăți în procesul de judecare, asta e tot ce deținem acum din reflecțiile ei pe tema respectivă (deși s-ar putea să mai apară câte ceva și în corespondența ei, atunci când va fi publicată). E regretabil că nu ne-a rămas mai mult, căci oricine i-a cunoscut mai îndeaproape gândirea va simți cu siguranță că materialul din Apendice nu epuizează ideile pe care le pritocea în minte atunci când a introdus ultima foaie în mașina sa de scris.

Despre editare. Din câte știu, toate cărțile și articolele Hannei Arendt erau editate înainte de a fi predate la tipar. Vorbesc, firește, despre cele scrise în engleză. Editarea era făcută de redactori din edituri, de la publicații periodice (William Shawn de la *The New Yorker*, Robert Silvers de la *The New York Review of Books*, Philip Rahv, mai demult, de la *Partisan Review*), precum și de prieteni. Uneori manuscrisele ei treceau prin mai multe mâini, neștiutoare unele de altele, cu consimțământul și de obicei, deși nu întotdeauna, cu colaborarea Hannei; celor care-i câștigaseră încrederea le lăsa îndeobște mână liberă în întrebuiințarea creionului albastru editorial. Toată această muncă o numea, ușor ironic, „englezire”. Învățase singură să scrie în engleză ca exilată, după vârsta de treizeci și cinci de ani, și niciodată, nici când era vorba de simpla conversație, nu s-a simțit în această limbă la fel de sigură cum se simțise odinioară în franceză. Uneori se înfură pe limba noastră, cu constrângerile ei teribile și misterioase. Deși avea un dar natural, care s-ar fi făcut simțit și în limba zulu sau în sanscrită, pentru o exprimare

elocventă, viguroasă, uneori caustică, frazele ei erau de lungime nemțească, trebuind să fie descolăcite sau fragmentate în câte două sau trei bucăți. De asemenea, ca oricine care scrie sau vorbește într-o limbă străină, avea dificultăți cu prepozițiile. Și cu rigiditățile sintaxei englezești. La fel, cu plasarea la locul potrivit a adverbilor; pentru aceasta în engleză nu există reguli, ci doar un fel de lege nescrisă, care unui străin i se pare tiranică și amenințătoare, pentru că, în mod impredictibil, poate fi și încălcată. Pe deasupra, Hannah era și nerăbdătoare. Se întâmpla ca frazele ei să fie greoaie nu doar pentru că limba sa maternă era germana, cu șiragurile ei de propoziții subordonate și circumstanțiale care îngreunează înaintarea spre verbul așteptat, ci și pentru că încerca să exprime prea multe lucruri deodată. Amestecul de grabă și generozitate îi era foarte caracteristic.

În orice caz, era nevoie de editare. Eu lucrasem la mai multe din textele sale împreună cu ea, uneori după ce mă precedase câte un alt editor – amator sau profesionist. Peste „Despre violență” am trecut împreună, într-o vară, la Café Flore, după care eu am luat textul acasă spre a-l mai cizela. La „Despre nesupunerea civică” am lucrat împreună, timp de câteva zile, la o *pensione* din Elveția, iar la ultimul ei articol publicat, „Repercusiuni” („Home to Roost”), am făcut împreună câteva retușuri finale într-un apartament închiriat din Marbach (locul de naștere al lui Schiller), la doi pași de Deutsche Literaturarchiv, unde Hannah Arendt sorta hârtiile rămase de la Jaspers. La secțiunea *Gândirea* din *Viața spiritului* am lucrat împreună la Aberdeen și pe fotocopia manuscrisului original recunosc cu ușurință intervențiile mele cu creionul. În primăvara următoare, când Hannah a stat timp de câteva zile într-o rezervă a spitalului din Aberdeen, sub un cort cu oxigen, am revăzut singură, la cererea ei, părți din *Voirea*.

Pe când era în viață, editarea era o îndeletnicire agreabilă, deoarece însemna colaborare și schimb de idei. În general accepta corecturile cu bunăvoință și amabilitate, cu ușurare când era vorba, bunăoară, de prepoziții și cu interes când intervenea câte o exprimare uzuală care pentru ea era nouă. Uneori intram în câte o dispută, pe care o continuam apoi în corespondență; așa s-a întâmplat în cazul echivalării de către ea a kantianului *Verstand* prin „*intellect*”, în timp ce eu eram de părere să folosim „*understanding*”, ca în traduceri standard. N-am izbutit să o conving și a trebuit să cedez. Acum mă gândesc că amândouă aveam dreptate, fiindcă urmăream ținte diferite – ea fidelitatea față de sensul original al cuvântului, iar eu înlesnirea înțelegerii

de către cititor. În textul actual a rămas „*intellect*”. Majoritatea dezacordurilor dintre noi erau soluționate prin compromis sau prin tăieri. Mai devreme sau mai târziu însă, fireasca-i nerăbdare reapărea. Nu-i plăcea să zăbovim prea mult asupra detaliilor. „Pune *dumneata* cum crezi că e bine”, spunea în cele din urmă, ascunzându-și discret un căscat. Dacă era nerăbdătoare, era deopotrivă indulgentă; mă socotea o „perfecționistă” și de regulă se arăta îngăduitoare față de această înclinație a mea, cu condiția să nu încerc să i-o transmit și ei.

În orice caz, nu am avut niciodată divergențe de substanță. Dacă uneori puneam sub semnul întrebării ideea exprimată în câte unul din manuscrisele sale, o făceam numai pentru a atrage atenția asupra a ceva ce părea în contradicție cu vreo altă idee, formulată cu câteva pagini mai înainte. De obicei se dovedea că eu nu sesizasem vreo distincție subiacentă sau, invers, că ea nu sesizase nevoia unui *distinguo* pentru cititor. Oricât de ciudat ar părea, modurile noastre de gândire erau în anumite privințe foarte apropiate – fapt remarcat adesea atunci când amândurora ne venea în mod independent o aceeași idee, deși între noi se întindea un întreg ocean – Atlanticul. Sau când Hannah, citind un text scris de mine, întâlnea în el vreo idee la care și ea reflecta în tăcere. Privitor la această convergență între conformațiile noastre mentale, dumneaei a ajuns la concluzia că se datora probabil filonului teologic din studiile mele catolice, care mi-ar fi dezvoltat aptitudinea pentru filozofie. Adevărul e că nu mă învrednicisem de note strălucite la cele două cursuri de filozofie pe care le-am audiat la colegiu, predate, de altfel, într-o manieră greoaie și letargică. Altminteri, totuși, studiile noastre nu fuseseră de profiluri chiar atât de diferite. Ea își dăduse în Germania doctoratul cu o teză despre conceptul de iubire la Sfântul Augustin; eu, în America, îl studiasem pe Augustin la un curs de latină medievală și fusesem fascinată de *Cetatea lui Dumnezeu*, lectura mea favorită. Poate că studiile mele medievale și renescentiste în franceză, latină și engleză, plus niște ani de latină clasică și niște lecturi ulterioare, acasă, din Platon se adăugaseră adolescenței mele catolice, umplând anumite lacune din formația mea filozofică. Mai era apoi și faptul, nepus de Hannah la socoteală, că în decursul anilor învățasem o seamă de lucruri chiar de la ea.

Pomenesc toate astea acum ca să arăt ce mă îndreptăța să editez *Viața spiritului*. Nu-i o muncă pe care să o fi solicitat eu, și mă îndoiesc foarte mult că atunci când, în ianuarie 1974, m-a desemnat drept executor literar al său

Hannah prevăzuse ce urma să se întâmple – că nu va apuca să termine acele volume și că aveam să fiu, fără a beneficia de ajutorul ei, cea care le va pregăti pentru tipar. Dacă în cele din urmă, după atacul de cord suferit cu câteva luni înainte la Aberdeen, a anticipat totuși acest lucru, cel puțin ca pe o posibilitate, știa, de bună seamă, cum aş îndeplini munca de editor, cu toate maniile și exigențele mele, și a acceptat inevitabilul în spirit filozofic. Cunoșcându-mă, poate că prevedea și tentațiile la care voi fi expusă în situația când nu mai era cine să mă supravegheze, când eram liberă să lucrez „după capul meu”, dar dacă m-ar fi „citit” atât de bine ar fi anticipat și împotrivirea pe care chiar și simplul licăr al unor asemenea tentații ar fi stârnit-o în conștiința mea rămasă totuși catolică... Într-un cuvânt, dacă ar fi ghicit că vor fi zile în care în mine se va da o luptă între atașamentul pentru proza strămoșilor mei și simțul datoriei față de dumneaei, probabil că această înfruntare dintre scrupule și ispite, atât de străină firii ei, ar fi amuzat-o. Mă văd obligată să presupun că avea încredere în judecata mea și că credea sincer că până la urmă nu se va întâmpla nimic rău, că din acea încheștare manuscrisul avea să iasă nevătămat; dacă n-aș fi avut încredere în încrederea ei, ar fi trebuit curând să mă dau bătută.

Dar, orice va fi prevăzut sau nu, ea nu mai este aici ca s-o consult sau să-i cer ajutorul. La orice intervenție editorială, m-am văzut silită să ghicesc care i-ar fi fost reacția. În majoritatea cazurilor, experiența de odinioară îmi înlesnea acest lucru. Totuși, ici și colo s-au ivit probleme pe care în trecut cu siguranță că n-aș fi fost tentată să le rezolv de una singură, pe dibuite. Oriunde eram nesigură, obișnuiam să presar manuscrisul cu semne de întrebare însemnând „Ce vrei să spui aici?”, „Poți fi mai clară?”, „E oare cuvântul potrivit?”. Acum aceste întrebări mi se adresau mie: „Ce presupui că voia să spună prin asta?”, „Oare această repetiție a fost intenționată sau nu?” etc. Totuși, nu chiar mie ca persoană; mai potrivit e să spun că mă puneam în locul ei, transformându-mă într-un fel de cititor de gânduri sau într-un mediu în sens psihologic. Cu ochii închiși, stăteam de vorbă cu un spectru cât se poate de viu. El mă bântuia, mă făcea să ezit, determina ștersături, uneori repetate. În practică, libertatea nou-dobândită însemna că mă simțeam mai puțin liberă cu dactilograma Hannei decât m-aș fi simțit dacă ea ar fi fost în viață. La răstimpuri mă surprindeam obsedată de teama vreunei obiecții închipuite, după care îmi reveneam amintindu-mi că în condiții normale fraza lungă de o pagină în fața căreia mă aflam n-ar fi fost nicidecum lăsată să treacă.

Sau dimpotrivă, mi se întâmpla să tai ferm cu creionul câte o sintagmă sau propoziție al cărei înțeles îmi era opac, înlocuindu-le cu formulări ce mi se păreau mai inteligibile; pentru ca apoi, la a doua lectură, să am remușcări, să mă întorc la textul original și, dându-mi seama că-mi scăpase o nuanță, să anulez tăietura sau să fac un nou efort de parafrază. Oricine s-a îndelnetnicit cu traducerea va recunoaște acest proces – strădaniile repetate de a desluși, dincolo de limbaj, gândul din mintea unui autor care este absent. Aici îmi venea în ajutor faptul că, înainte cu câțiva ani – datorită, cred, în principal prieteniei cu Hannah –, începusem să iau lecții de germană. Acum cunosc destul din limba ei maternă pentru a desluși în spatele frazării sale englezești, ca pe un depărtat profil muntos, structura originalului; în felul acesta multe pasaje, la prima vedere neclare, deveneau „traductibile”: le exprimam mai întâi în germană, unde mi se limpezeau, apoi le retrăduceam în engleză.

În orice caz, din câte-mi pot da seama, nu a fost operată nici o schimbare de natură să afecteze gândirea autoarei. Au fost efectuate câteva mici tăieturi, de obicei pentru eliminarea unor repetiții, atunci când am ajuns la concluzia că acestea nu erau deliberate, ci accidentale. În câteva locuri – nu mai mult de două sau trei – am adăugat câte ceva, pentru un spor de claritate, de pildă mențiunea „Duns Scotus era franciscan”, la un pasaj care altminteri i-ar fi părut obscur unui cititor lipsit de informația asta. Cu aceste excepții minore, n-am făcut altceva decât obișnuita „englezire” prin care treceau toate textele ei.

Aceste remarci nu se aplică și materialului din Apendice, preluat din cursurile ei. Extrasele respective sunt reproduse întocmai, exceptând greșelile de dactilografiere evidente, pe care le-am îndreptat. Am socotit că, de vreme ce prelegerile despre Kant nu fuseseră niciodată destinate publicării, ci expunerii orale în fața studenților, orice intervenții editoriale ar fi fost inoportune. Nu era treaba mea să modific istoria. Prelegerile din care au fost luate aceste extrase se găsesc, împreună cu alte materiale, în Biblioteca Congresului, unde pot fi consultate cu permisiunea executorilor testamentari ai autoarei.

Trebuie să menționez și o altă categorie de modificări. Manuscrisele „Gândirii” și „Voirii” se aflau încă în formă de prelegeri, neschimbate sub acest aspect față de cum fuseseră prezentate la Aberdeen și New York, deși sub alte aspecte fuseseră considerabil revizuite și adăugite (capitolul ultim al „Voirii” era în întregime nou). Dacă autoarea ar fi avut timp, evident că ar

fi operat anumite reformulări, transformându-i pe auditori în cititori, așa cum făcea în mod normal atunci când ceva expus ca prelegere apărea apoi într-o carte sau într-o revistă. În textul de față această ajustare a fost făcută în toate cazurile, exceptând Introducerea generală, cu aluzia ei agreabilă la Prelegerile Gifford. Dacă pe alocuri se va fi păstrat totuși câte ceva din savoarea expunerii orale, cu atât mai bine.

Simt nevoia să fac o remarcă finală privitoare la „englezire”. Evident că în deciziile editorului joacă un oarecare rol gusturile personale. Ideea mea despre ce înseamnă o engleză scrisă acceptabilă este idiosincronică, la fel ca la toată lumea. Nu mă deranjează, de pildă, ca la sfârșitul unei propoziții sau fraze să figureze o prepoziție, ba chiar am o slăbiciune pentru o asemenea topică; în schimb, mă deranjează folosirea ca verbe a anumitor substantive, precum *shower* (dușul de la baie) sau *trigger* (trăgaci, cocoș de la armă). Drept care nu o lăsam pe Hannah Arendt, pentru care nutream o mare admirație, să spună *trigger* în locuri unde s-ar fi potrivit verbul *cause* sau expresia *set in motion*. Apoi expresia „*when the chips are down*”: n-aș putea spune de ce-mi este dezagreabilă, mai cu seamă când e folosită de ea, care nu cred să fi luat vreodată în mână o fisă de pocher (*poker chip*). În schimb, mi-o pot foarte ușor închipui contemplând (cu țigaretul în mână) masa de ruletă sau de bacara, astfel că în textul de acum figurează expresia „*when the stakes are on the table*”, care mi se pare mai potrivită decât „*when the chips are down*”. Ar fi deranjat-o oare aceste mici exemple de amestec în libertatea ei de expresie? O fi ținut oare chiar atât de mult la *trigger* în chip de verb? Sper că ar fi tolerat prejudecățile mele în materie. Iar dacă uneori am lăsat să intervină ca arbitru gustul meu personal (acolo unde odinioară aș fi căutat să conving), în schimb am avut peste tot grijă să respect tonul caracteristic al autoarei. N-am îngăduit să prevaleze propriul meu idiom, drept care în text nu veți întâlni nici un cuvânt specific acestuia. S-a întâmplat într-un loc ca, negăsind ceva mai bun, să folosesc un astfel de cuvânt, dar prezența lui în șpalt m-a săcâit apoi cu atâta tenacitate, încât până la urmă a trebuit să-l suprim. Așadar, textul pe care cititorul îl are acum în față este al Hannei; este al *ei*, sper, în sensul că tăieturile și cizelările o exprimă pe ea, întocmai cum înlăturarea cu dalta a marmurei de prisos de pe un bloc de marmură face să iasă la iveală forma intrinsecă a statuii. Michelangelo a spus asta despre sculptură (prin contrast cu pictura), iar în cazul textului de față nu există nici cea mai mică adăugire sau tentativă de înfrumusețare.

Pentru mine a fost o muncă grea, în cursul căreia am purtat tot timpul cu autoarea un dialog imaginar care uneori, la fel ca în viață, se învecina cu controversa. Deși în viață nu se întâmplase niciodată așa ceva, acum îi mai făceam câte un reproș, sau ea mie. Munca se prelungea până noaptea târziu; apoi, în visele mele, descopeream pe neașteptate că lipsesc pagini din manuscris, sau dimpotrivă, că apar unele noi, cu note de subsol cu tot, producând o teribilă învâlmășeală în mintea mea. Dar a fost deopotrivă o muncă dacă nu chiar amuzantă, ca odinioară, în orice caz plină de satisfacții. Cu prilejul ei am descoperit, bunăoară, că pot să înțeleg *Critica rațiunii pure*, despre care mai înainte crezusem că-mi va rămâne pe veci de nepătruns. Căutând câte o trimitere mai greu de identificat, am citit în întregime anumite dialoguri platoniciene (*Theaitetos*, *Sofistul*) în care nicicând înainte nu mă adâncisem cu adevărat. Am aflat care e diferența dintre *electric ray* și *sting ray*. Am recitit porțiuni din *Bucolicele* și *Georgicele* lui Virgiliu, pe care nu-mi mai aruncasem privirea de pe vremea anilor de studenție. Multe dintre manualele de atunci au fost coborâte din rafturile bibliotecii, și nu numai din ale bibliotecii mele, ci și a soțului meu (el a studiat filozofia la Bowdoin) și a soțului dragei mele secretare (dumnealui îl avea pe Rilke, unele lucrări de Aristotel pe care noi nu le aveam și mai mult din Virgiliu).

Munca de editare a fost efectuată în cooperare. Secretara mea, o perfecționistă, în timp ce dactilografia manuscrisul, a mai îndreptat ici și colo punctuația și anumite inadvertențe de ordin gramatical. Asistentul de catedră al Hannei Arendt la New School, Jerome Kohn, a reușit să depisteze sursele a zeci de referințe și, frecvent, a izbutit să răspundă la strigătul acelor neliniștite semne de întrebare de pe manuscris, clarificând ce era de clarificat sau punând laolaltă nedumeririle sale cu ale mele, spre a ajunge împreună la certitudini rezonabile. Ba a mai și descoperit (vezi coșmarul amintit ceva mai înainte) o pagină care, fără ca noi să fi băgat de seamă, lipsea din fotocopia manuscrisului. Am primit ajutor și de la alți prieteni, inclusiv de la profesorul meu de germană. Pe tot parcursul acestei munci au existat clipe de reală încântare, un amestec al amintirilor din zilele noastre de studenție (manualele și cursurile de atunci, discuțiile până noaptea târziu pe teme filozofice) cu efectul tonic al ideilor prietenei noastre dispărute, idei vii și născătoare de controverse, precum și de surprinzătoare căderi de acord. Deși în cursul acestor luni de muncă – de fapt, mai bine de un an – am simțit lipsa Hannei, pe care aș fi dorit-o iarăși alături, să mă ajute cu clarificări și obiecții, să-mi facă complimente și să le primească pe ale mele, nu cred că

ar trebui cu adevărat să-i simt lipsa, ca pe o durere ce stăruie la nesfârșit într-un membru amputat. Sunt conștientă că a murit, dar sunt deopotrivă conștientă că este mereu prezentă în această încăpere, ascultându-mi cuvintele în timp ce scriu, eventual aprobându-mă cu câte o visătoare înclinare a capului sau înăbușindu-și cu discreție un căscat.

Câteva precizări de ordin practic. Cum manuscrisul, deși încheiat în privința conținutului, nu se afla în forma finală, nu toate citatele și aluziile din text erau însoțite de note de subsol. Grație lui Jerome Kohn și Robertei Leighton, ca și redactorilor de la Harcourt Brace Jovanovich, sursele acestora au fost dibuite. Dar, în momentul în care scriu, mai sunt câteva care n-au fost găsite, iar dacă nu vor putea fi identificate la timp, căutarea va trebui să continue, iar rezultatele să fie incluse într-o ediție viitoare. De asemenea, și acolo unde sunt trecute referințele, câteva dintre note sunt incomplete, în principal pentru că pagina sau numărul de volum indicate se vădese a fi greșite, iar noi n-am izbutit să depistăm pasajul în cauză. Sper că și acest neajuns va fi până la urmă remediat. Ne-a fost de ajutor faptul că dispuneam de cărți din biblioteca Hannei Arendt folosite de ea pentru referințe. Nu aveam însă toate cărțile la care a făcut trimiteri.

E clar că Hannah cita adesea din memorie. Când amintirea ei nu corespundea cu textul citat, s-a făcut îndreptarea necesară. Excepție face cazul traducerilor, unde uneori am corectat, iar alteori, nu. Și aici eram în situația de a trebui să încercăm să-i citim gândurile. Când se îndepărta de la câte o traducere standard a originalului din greacă, latină, germană sau franceză, o făcea oare cu bună știință, sau din pricina unei memorări inexacte? De multe ori nu poți fi sigur. Din confruntări se constată că a folosit traduceri standard: a lui Norman Kemp Smith din Kant, a lui Walter Kaufmann din Nietzsche, a lui McKeon din Aristotel, diversele traduceri din Platon reunite în ediția Edith Hamilton–Huntington Cairns. Ea cunoștea însă bine toate aceste limbi, ceea ce-i dădea posibilitatea să se îndepărteze de versiunea standard atunci când socotea potrivit – de pildă când Kemp Smith sau Kaufmann i se păreau imprecisi, prea departe de original sau din vreun alt motiv pur literar. Din punct de vedere editorial, asta crea o situație destul de haotică. Să-i credităm pe Kemp Smith și Kaufmann în cazul notelor de subsol când ea s-a sprijinit în mare parte, dar nu integral pe versiunile lor? Pare incorect să nu o facem, dar în anumite cazuri și opusul pare incorect: Kaufmann, de pildă, ar putea prefera să nu-i fie atribuite cuvinte și expresii

care nu sunt ale sale. Kemp Smith nu mai este în viață, cum nu sunt nici mulți dintre traducătorii din Platon, ceea ce nu înseamnă că nu trebuie să ne pese de sentimentele lor.

Lăsând pentru moment deoparte nedumeririle privitoare la paternitate, am abordat problema de ansamblu a traducerilor într-un mod *ad hoc*, în funcție de realitățile diferitelor cazuri, la care nu pare să se potrivească nici o regulă generală și aplicată cu consecvență. Acolo unde era posibil, fiecare pasaj a fost confruntat cu traducerea standard, care adesea era subliniată sau altfel marcată de Hannah în cartea pe care o poseda; când discrepanțele erau mari, ne duceam înapoi la limba originalului, iar dacă Kemp Smith părea mai apropiat de germana lui Kant, am folosit traducerea lui. Când însă câte o nuanță de sens era absentă în traducerea standard, iar traducerea Hannei o evidenția, am folosit versiunea ei; la fel și în cazurile când sensul era controversabil. Cu suficient exercițiu, ajungi să discerni cu ușurință când anume o variantă de echivalare corespunde unei intenții a autoarei și când e vorba de o inadvertență – un lapsus sau o greșală de copiere; diferențele de punctuație, de pildă, le-am tratat ca fiind inadvertențe.

Din păcate, această soluție de bun-simț nu se potrivește în toate situațiile. Dacă textul citat nu se găsea în biblioteca Hannei, în engleză, nu puteam ști dacă a folosit vreo traducere și pe care anume. În absența altor indicii, am presupus că și-a făcut o traducere proprie și mi-am permis mici modificări, în interesul idiomului sau al gramaticii engleze, exact cum aș fi procedat cu un text al ei. (În rare cazuri am retradus eu însămi din original. Nu mi-am permis impertinența de a merge până acolo în cazul lui Heidegger, deși am făcut-o în cazul lui Meister Eckhart.) În cazul autorilor clasici există o asemenea abundență de traduceri, încât e greu de sperat că o putem găsi pe cea de care s-a servit Hannah – un ac în carul cu fân. Odată am dat din întâmplare peste o traducere din Virgiliu pe care, se vedea de la o poștă, Hannah o folosisse. Creionul meu s-a repezit (*evrika!*) să indice într-o notă de subsol editorul, data ș.a.m.d.; apoi m-am mai uitat o dată și mi-am dat seama că mă înșelasem. Aici, ca de atâtea alte ori, ea se folosisse de o traducere, dar nu o preluase întocmai. Iar într-o notă de subsol e cu neputință de precizat în care puncte s-a îndepărtat de la acea traducere și în care nu.

În cele din urmă am adoptat politica de a cita o traducere doar atunci când era urmată *à la lettre*. Când nu e menționat nici un traducător înseamnă că versiunea este, integral sau în mare parte, a autoarei sau că n-am izbutit

să identificăm traducerea de care s-a folosit, în caz că există una. Dar chiar și această politică necesită anumite precizări. Cititorul trebuie să știe că unele traduceri standard (McKeon, Kemp Smith, Kaufmann, miscellanea Hamilton–Cairns), chiar și unde nu sunt anume menționate, au fost folosite *grosso modo* ca repere de către autoare.

O problemă aparte a constituit-o Biblia. Părea greu de spus din prima dacă Hannah a folosit versiunea Regele Iacob, versiunea Standard Revizuită, versiunea Douai, vreo versiune germană tradusă apoi de ea în engleză, sau un amestec între toate acestea. M-am amuzat chiar și cu ipoteza că se dusesse înapoi la Vulgata Sfântului Ieronim și dăduse o tălmăcire proprie din latină. Eu am înclinat spre folosirea versiunii Regele Iacob; pe lângă preferința personală, aici exista și argumentul că „*thou shalt*”-urile din vocea autorului, care apar în mod repetat în volumul „Voirea”, trebuie să corespundă biblicelor „*thou*” și „*thee*” din versiunea mai veche, altminteri textul ar suna nefiresc. Însă Roberta Leighton mi-a demonstrat că la o confruntare mai atentă se constată că manuscrisul este cel mai apropiat de versiunea Revizuită Standard; drept urmare, am folosit-o pe aceasta, cu câteva excepții – când frumusețea limbii din versiunea Regele Iacob era pentru noi irezistibilă, cum de bună seamă fusese și pentru autoarea noastră. În orice caz, urmând în ansamblu versiunea Revizuită Standard, se înlătura o dificultate – aceea că versiunea veche traducea *agápe* nu prin „*love*”, ci prin „*charity*”. Cum pentru urechea de astăzi acest din urmă cuvânt are în principal conotație fiscală sau pe cea din expresia „*to take a charitable view of something*”, el ar fi trebuit de fiecare dată dublat, în paranteze, cu „*love*”, incomodând lectura.

Astfel de preocupări pentru consecvență și pentru fidelitatea desăvârșită a referințelor îi vor părea bizare cititorului general. Ele sunt o manie profesională a editorilor și filologilor. E vorba de niște reguli de joc acceptate de scrisul savant, care prin chiar rigoarea lor sporesc savoarea acestei îndeltniciri, savoare pe care ne-jucătorii nu o pot împărtăși. Dar dacă contează doar pentru o mică minoritate, în principal pentru cei angajați în astfel de preocupări, care-i rostul până la urmă? Ce contează că pe o pagină Dumnezeu este „El”, iar pe următoarea, „el”? Poate că autoarea și-a schimbat pur și simplu atitudinea – are tot dreptul. La ce bun să căutăm să-i ghicim preferința subiacentă și s-o închidem pe ea, un spirit liber, într-un uniform „El” sau „el”? Tot așa, voința este „Voință” când e vorba de concept, și „voință” când acționează într-un subiect uman.

Cer scuze cititorului general pentru menționarea acestor detalii privitoare la note, majuscule, paranteze etc., detalii la fel de lipsite de interes pentru outsider ca și alegerea meticuloasă de către pescarul profesionist a muștei-de-crap când și un viermișor ar fi la fel de bun pentru a prinde pește. Specialiștii, după cum Hannah Arendt ar fi fost prima de acord, pierd uneori din vedere că ceea ce contează este peștele. Ei îi păsa de cititorul general, care pentru dumneaei însemna studentul adult. Acesta e și motivul pentru care îl iubea în mod deosebit pe Socrate. Totuși, fiind profesoară și om de carte, era familiarizată cu regulile jocului și în linii mari le accepta, deși mai mult în spiritul toleranței ce se cuvine arătată unor jocuri de copii decât cu zelul unui veritabil participant la joacă. În orice caz, în cursul acestor luni de lucru asupra manuscrisului său, creioanele mele bine ascuțite au ajuns scurte și boante ca ale tâmplarilor. Iar acum, cred că am sporovăit de-ajuns și că e timpul să las să vorbească manuscrisul însuși.

Judecarea

Extrase din Prelegerile despre filozofia politică a lui Kant

Știm dintr-o mărturie a lui Kant însuși că punctul de cotitură al vieții sale l-a constituit descoperirea facultăților cognitive ale minții omenesti și a limitelor lor (în 1770), a cărei elaborare și publicare, sub titlul *Critica rațiunii pure*, i-a luat mai mult de zece ani. Mai știm din scrisorile lui ce a însemnat munca asta uriașă de atâția ani pentru alte planuri și idei ale sale. El scrie despre această „preocupare principală” că a stăvilit și obstrucționat ca „un dig” toate celelalte lucrări pe care sperase să le termine și să le publice, că a fost asemenea unei „stânci ivite în drumul său”, drum pe care nu-l putea continua decât după înlăturarea ei. ... Anterior evenimentului din 1770, avusese în intenție să scrie și să publice *Metafizica moravurilor*, pe care n-a apucat s-o scrie și s-o publice decât peste aproape 30 de ani. Dar la acea dată timpurie cartea fusese anunțată sub titlul *Critica gustului moral*. Când în cele din urmă Kant s-a apucat de cea de-a treia *Critică*, pentru început încă o mai numea „Critica gustului”. S-au întâmplat astfel două lucruri: în spatele gustului, o temă predilectă a întregului secol al XVIII-lea, el descoperise o cu totul nouă facultate umană, și anume judecata. Dar, în același timp, a scos propozițiile morale din sfera de competență a noii facultăți. Cu alte cuvinte: Acum în materie de frumos și urât va hotărî nu doar gustul, ci ceva mai mult; însă în chestiunea (morală) privitoare

la just și injust nu urmau să hotărască nici gustul, nici judecata, ci singură rațiunea.

.....

Cele două părți [ale *Criticii facultății de judecare*] ... sunt mai strâns legate cu politicul decât cu orice altceva din celelalte Critici. Prima și cea mai importantă dintre aceste legături constă în faptul că în nici una din cele două părți Kant nu vorbește despre om ca ființă inteligibilă sau cognitivă. În ele nici măcar nu figurează cuvântul „adevăr”. Prima parte vorbește despre oameni la plural..., întrucât trăiesc în societăți, iar cea de-a doua vorbește despre specia umană... Cea mai decisivă deosebire dintre *Critica rațiunii practice* și *Critica facultății de judecare* constă în aceea că legile morale ale celei dintâi sunt valabile pentru toate ființele inteligibile, pe când regulile celei de-a doua sunt, în privința valabilității, strict limitate la ființele omenești trăitoare pe pământ. Iar cea de-a doua legătură rezidă în faptul că facultatea judecății se raportează la particulare care, „ca atare, cuprind ceva contingent în raport cu universalul”, iar de universal se ocupă în mod normal gândirea. Aceste particulare ... sunt de două feluri; *prima parte* a *Criticii facultății de judecare* tratează despre obiectele judecății propriu-zise, cum ar fi un obiect pe care-l numim „frumos” fără a putea să-l subsumăm unei categorii generale. (Dacă spui: Ce trandafir frumos!, la această judecată nu ajungi spunând mai întâi: Toți trandafirii sunt frumoși, această floare e un trandafir, deci ea este frumoasă.) În cazul celui alt fel, despre care tratează *partea a doua*, este imposibil ca vreun produs particular al naturii să fie derivat din cauze generale: „Absolut nici o rațiune umană (și de fapt nici o rațiune finită asemenea după calitate celei umane, oricât de mult ar depăși-o pe aceasta în grad) nu poate spera să înțeleagă nici măcar producerea unui fir de iarbă prin simple cauze mecanice”. (În terminologia lui Kant, „cauze mecanice” înseamnă cauze naturale; opusul „mecanicului” este tehnicul, prin care el înțelege ceva artificial, adică fabricat cu un scop.) Accentul cade aici pe „a înțelege”: Cum pot înțelege (și nu doar explica) de ce în genere există iarbă, iar apoi acest fir particular de iarbă.

.....

Judecarea particularului – lucrul acesta e frumos, acela e urât, aceasta e just, aceea injust – nu-și află loc în filozofia morală a lui Kant. Judecata nu este rațiune practică; rațiunea practică „raționează” și-mi spune ce să fac și ce să nu fac; ea formulează legea și este identică cu voința, iar voința emite

porunci, vorbește în imperative. Judecata, dimpotrivă, se naște dintr-o „plăcere pur contemplativă sau delectare inactivă [*untätiges Wohlgefallen*]”. Această „senzație de plăcere contemplativă se numește gust”, iar *Critica facultății de judecare* se numea inițial *Critica Gustului*. „Dacă în genere filozofia practică vorbește despre plăcerea contemplativă, ea o menționează doar în treacăt, nu ca și cum acest concept ar ține de domeniul ei.” Nu sună asta plauzibil? Cum ar putea „plăcerea contemplativă și delectarea inactivă” să aibă ceva de-a face cu practica? Oare aceasta nu dovedește convingător că de fapt Kant hotărâse ... că preocuparea sa pentru particular și contingent ținea de trecut și era o îndeletnicire oarecum marginală? Și totuși, vom vedea că poziția lui finală în privința Revoluției Franceze, eveniment ce a jucat un rol central la vârsta senectuții sale, când în fiecare zi aștepta cu nerăbdare crescândă sosirea ziarelor, a fost determinată de această atitudine proprie simplilor spectatori, „care nu sunt ei înșiși prinși în joc”, ci doar îl urmăresc cu „participare pătimașă”, „deziderativă”, ... născută din simplă „plăcere contemplativă și delectare inactivă”.

.....

În *Critica facultății de judecare* un rol crucial joacă „lărgirea spiritului”. Ea se realizează „comparând judecata noastră cu judecățile posibile, nu reale ale altora și punându-ne în locul oricărui alt om”. ... Facultatea care face posibil acest lucru se cheamă imaginație. ... Gândirea critică este posibilă doar acolo unde punctele de vedere ale tuturor celorlalți sunt deschise inspecției. Așadar, gândirea critică, deși rămâne o îndeletnicire solitară, nu se izolează de „toți ceilalți”. ... [Prin] forța imaginației, ea îi face prezenți pe ceilalți și astfel se mișcă potențial într-un spațiu ce este public, deschis tuturor părților; cu alte cuvinte, ea adoptă poziția celui numit de Kant „cetățean al lumii”. A gândi cu mentalitatea astfel lărgită înseamnă a-ți exersa imaginația pentru a merge în vizită...

Aici simt că trebuie să vă previn asupra unei neînțelegeri foarte răspândite, în care se poate ușor aluneca. Aptitudinea gândirii critice nu constă într-o empatie enorm lărgită, prin care aș putea cunoaște ceea ce se petrece efectiv în mințile tuturor celorlalți. Potrivit înțelegerii kantiene a iluminismului, a gândi înseamnă *Selbstdenken*, a gândi cu propria minte, „care este maxima unei rațiuni niciodată pasive. Lăsarea în seama unei astfel de pasivități se cheamă prejudecată”, iar iluminismul înseamnă înainte de toate eliberare de prejudecăți. A accepta ce se petrece în mințile celor al căror „punct de

vedere" (de fapt, locul în care stau, condițiile la care sunt supuși, întotdeauna diferite de la un individ la altul, de la o clasă sau un grup la altul) nu este al meu nu ar însemna decât să accept pasiv gândul lor, adică să adopt în locul prejudecăților mele prejudecățile lor. „Gândirea lărgită” se obține, întâi, prin „eliberarea de limitele ce se atașează în chip contingent propriei noastre judecăți”, „de condițiile private subiective ... care îngustează orizontul atâtor oameni”, adică prin situarea dincolo de ceea ce de obicei numim interese egoiste și care, potrivit lui Kant, nu este luminat sau susceptibil de luminare, ci este de fapt limitativ... [Cu cât este] mai largă sfera în care individul luminat e capabil să se miște între un punct de vedere și altul, cu atât gândirea sa va fi mai „generală”... Această generalitate, totuși, nu este cea proprie conceptului – conceptului de „casă”, bunăoară, căruia îi poți apoi subsuma toate imobilele concrete. Dimpotrivă, ea este strâns legată de particulare, de condițiile sau punctele de vedere particulare prin care trebuie să treci pentru a ajunge la propriul tău „punct de vedere general”. Acest punct de vedere general l-am numit mai înainte imparțialitate; este un punct de vedere din care se cuvine să privim, să observăm, să formulăm judecăți sau, cum spune Kant însuși, să reflectăm asupra treburilor omenești. El nu ne spune cum să acționăm. ...

La Kant însuși această perplexitate iese la iveală în atitudinea aparent contradictorie din ultimii săi ani – de admirație aproape nemăginită față de Revoluția Franceză, pe de o parte, și de împotrivire, de asemenea aproape nelimitată, față de orice întreprindere revoluționară din partea cetățenilor, pe de alta. ...

La o primă privire, și chiar la o a doua, reacția lui Kant nu este câtuși de puțin echivocă. ... El nu a șovăit niciodată în estimarea măreției a ceea ce numea „recentul eveniment”, după cum nu a prea șovăit nici în condamnarea tuturor celor ce pun la cale asemenea evenimente.

Acest eveniment nu constă nici în fapte mărețe sau mari nelegiuiri comise de niște oameni, prin care ceea ce era mare printre oameni este făcut mic sau ceea ce era mic este făcut mare, nici în dispariția ca prin minune a unor splendide structuri politice străvechi, cărora le iau locul altele, ivite ca din străfundul pământului. Nu, nimic de acest fel. E vorba pur și simplu de modul de gândire al spectatorilor, care se dezvăluie public în acest joc de transformări. ...

Revoluția unui popor înzestrat pe care o vedem desfășurându-se în zilele noastre ar putea reuși sau eșua; ea poate aduce atâtea nenorociri și atrocități, încât un om

simțitor, dacă ar avea cutezanța să spere că a doua oară ar putea-o înfăptui cu succes, nu s-ar hotărî niciodată să facă experimentul la un asemenea preț – această revoluție, zic, găsește în inimile spectatorilor (ale celor neangajați ei înșiși în acest joc) o participare afectivă foarte apropiată de entuziasm. ... Cu ce exaltare simpatiza atunci publicul privitor neimplicat, fără nici cea mai mică intenție de a se alătura.*

... Fără această participare simpatetică, „semnificația” evenimentului ar fi fost cu totul diferită, sau pur și simplu inexistentă. Căci această simpatie este cea care insuflă speranță, care ne face

să nădăjduim că, după multe revoluții și prefaceri, se va înfăptui cândva ceea ce constituie suprema intenție a naturii, adică o *stare cosmopolită*, în sânul căreia se vor dezvolta toate dispozițiile originare ale genului uman.

De unde însă nu trebuie conchis că el, Kant, s-ar fi situat câtuși de puțin de partea unor viitori revoluționari.

Aceste drepturi ... rămân întotdeauna o idee ce poate fi înfăptuită doar cu condiția ca mijloacele folosite în acest scop să fie compatibile cu morala. Această condiție limitativă nu trebuie încălcată de oameni, lor nefiindu-le deci îngăduit să-și caute drepturile prin revoluție, care rămâne în veci injustă.

... Și:

Dacă o revoluție violentă, pricinuită de o întocmire proastă, instaurează prin mijloace ilicite o întocmire mai legiuită, n-ar fi îngăduit ca oamenii să fie conduși înapoi la vechea întocmire, dar cât timp durează revoluția oricine ia parte la ea, în mod fățiș sau pe ascuns, ar fi drept să primească pedeapsa cuvenită celor răzvrățiți.

... Ceea ce vedeți aici limpede este ciocnirea dintre principiul conform căruia acționezi și principiul conform căruia judeci. ... Kant și-a formulat în mai multe rânduri *opinia* despre război ... și nicăieri mai apăsător decât în *Critica facultății de judecare*, unde – lucru caracteristic – discută această chestiune în secțiunea despre Sublim:

Căci ce constituie chiar și pentru sălbatic obiectul celei mai mari admirații? Un om care nu se sperie, care nu se teme, care nu fuge deci din fața pericolului. ...

* Aici, precum și în cazul celorlalte citate din *Critica facultății de judecare* din Apendice, am preluat traducerea din ed. rom. cit. (Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981) – *n. tr.*

Chiar și societatea cea mai civilizată arată războinicului același respect deosebit ..., deoarece aceste trăsături vădesc tăria sufletului său în fața pericolului. De aceea [în] disputa care vrea să stabilească dacă omul politic sau conducătorul militar merită mai mult respect, judecata estetică îl preferă pe cel din urmă. Chiar războiul ... are în el ceva sublim. ... În schimb, o pace îndelungată face de obicei să domine spiritul comercial și odată cu el egoismul josnic, lașitatea și slăbiciunea, înjosind modul de gândire al oamenilor.

Aceasta este judecata spectatorului (adică estetică). ... Totuși, nu numai că războiul, „o încercare umană lipsită de intenționalitate (fiind stârnită de pasiuni nestăpânite)“, ar putea de fapt servi, tocmai din pricina lipsei sale de sens, la pregătirea unei finale păci cosmopolite – până la urmă, simpla epuizare va impune ceea ce nici rațiunea, nici voința bună nu vor fi fost în măsură să obțină – dar

în ciuda celor mai mari suferințe pe care le aduce neamului omenesc și a necazurilor și mai mari cu care îl apasă în timpul neconținutei lui pregătiri în vreme de pace, războiul este totuși un motiv în plus ... pentru dezvoltarea până la cel mai înalt grad a tuturor talentelor care slujesc cultura.

... Aceste judecăți estetice și reflexive n-au nici un fel de consecințe practice pentru acțiune. Când e vorba de acțiunea practică, fără îndoială că

rațiunea moral-practică din noi pronunță următorul veto irefutabil: Nu trebuie să existe război. ... Aici nu mai e vorba de întrebarea dacă pacea perpetuă este sau nu posibilă, sau dacă nu cumva greșim în judecata noastră teoretică admitând că este. Dimpotrivă, trebuie pur și simplu să acționăm ca și cum ea ar putea fi realmente instaurată ... chiar și dacă împlinirea acestei intenții pașnice ar rămâne pentru totdeauna o speranță deșartă ..., căci este de datoria noastră să acționăm așa.

Dar aceste maxime pentru acțiune nu anulează judecata estetică și reflexivă. Cu alte cuvinte: Deși Kant ar fi acționat întotdeauna în favoarea păcii, el cunoștea și păstra în minte judecata sa de spectator. Dacă ar fi acționat potrivit cunoașterii dobândite ca spectator, el ar fi fost, potrivit propriei sale convingeri, un criminal. Iar dacă din pricina „datoriei morale“ și-ar fi uitat judecățile de spectator, ar fi devenit – cum atâția oameni cumsecade implicați și prinși în treburi publice tind să fie – un prostănac idealist.

Cum Kant nu și-a expus în scris filozofia politică, cel mai bun mod de a-i afla gândirea din această sferă e să vedem ce spune în *Critica judecății estetice*, unde, discutând despre producerea operelor de artă în relațiile lor cu gustul care judecă și decide în privința lor, se confruntă cu o problemă similară, analoagă. Noi ... suntem înclinați să credem că pentru a judeca un spectacol trebuie mai întâi să ai spectacolul, că spectatorul este secundar față de actor – fără a mai pune la socoteală că nici un om sănătos la minte nu ar monta un spectacol fără a fi sigur că va avea spectatori dornici să-l vadă. Kant era convins că lumea fără om ar fi pustie, iar o lume fără om însemna pentru el: fără spectator. În discuția despre judecata estetică, se face următoarea distincție: este nevoie de geniu pentru producerea de opere de artă, pe când pentru a le judeca și a hotărî dacă sunt sau nu niște obiecte frumoase „nu este nevoie de mai mult“ (am spune noi, nu a spus și Kant) decât de gust. „Pentru aprecierea obiectelor frumoase ... este nevoie de *gust*; [dar] pentru *producerea* unor astfel de obiecte este nevoie de *geniu*.“ Geniul, după Kant, presupune imaginație productivă și originalitate, iar gustul este ceva ce ține de judecată. El pune întrebarea: care din cele două facultăți este „mai nobilă“, care din ele este condiția *sine qua non* „care trebuie satisfăcută în judecarea artei ca artă frumoasă“? – admitând, firește, că, deși majoritatea judecătorilor de frumos nu au facultatea imaginației productive numită geniu, puținii oameni înzestrați cu geniu nu sunt lipsiți de facultatea gustului. Iar răspunsul său sună astfel:

Bogăția și originalitatea ideilor nu sunt atât de importante pentru frumusețe, pe cât este adecvarea imaginației în libertatea ei la legitatea intelectului [care se cheamă gust]. Căci întreaga bogăție a imaginației nu produce, dacă libertatea ei este lipsită de lege, decât absurditate; facultatea de judecare este facultatea care o pune de acord cu intelectul.

Gustul este, ca și facultatea de judecare în genere, disciplina (sau educația) geniului; el îi domolește elanul ..., îl conduce ..., introducând claritate și ordine în mulțimea gândurilor [geniului], îi fixează ideile; astfel ele pot obține un succes durabil și universal, pot servi ca exemplu pentru alții, devenind apte de o dezvoltare continuă prin cultivare. Deci, dacă cele două facultăți își dispută întâietatea într-un produs și dacă trebuie să sacrificăm ceva, atunci sacrificiul va trebui să privească mai curând geniul – în lipsa căruia judecata nu ar avea ce să judece.

Dar Kant spune explicit că „*imaginația, intelectul, spiritul și gustul* sunt facultățile necesare pentru arta frumoasă“ și adaugă într-o notă că „primele

trei facultăți sunt unite doar prin intermediul celei de-a patra – prin gust, adică prin judecată. Iar spiritul, o facultate specială distinctă de rațiune, intelect și imaginație, îi permite geniului să găsească pentru idei o expresie „cu ajutorul căreia starea sufletească produsă de ele ... poate fi comunicată altora”. Spiritul, cu alte cuvinte ceea ce inspiră geniul și numai pe el și „care nu este predat de nici o știință și nu poate fi învățat prin sânguință”, constă în exprimarea „elementului inefabil al stării sufletești [*Gemütszustand*]” pe care anumite reprezentări o stârnesc în noi toți, dar pentru care noi nu dispunem de cuvinte și deci nu am putea, fără ajutorul geniului, să o comunicăm unii altora; menirea proprie a geniului constă în a face „universal comunicabilă” această stare sufletească. Facultatea care ghidează această comunicabilitate este gustul, iar gustul și judecata nu sunt privilegiul geniului. Condiția *sine qua non* a existenței obiectelor frumoase este comunicabilitatea; judecata spectatorului creează spațiul fără de care astfel de obiecte nici n-ar putea să apară. Domeniul public este format din critici și spectatori, nu din actori și creatori. Iar acest critic și spectator sălășluiește în orice actor și creator; fără această facultate critică, de judecare, creatorul ar fi atât de izolat de spectator, încât nici măcar nu ar fi perceput. Sau, exprimându-ne altfel, dar tot în termeni kantieni: însăși originalitatea artistului (sau însăși noutatea actorului) depinde de capacitatea lui de a se face înțeles de către cei ce nu sunt artiști (sau actori). Și în timp ce despre geniu, grație genialității sale, se poate vorbi la singular, despre spectator nu se poate vorbi niciodată în acest fel: spectatorii există numai la plural. Spectatorul nu este implicat în act, dar este întotdeauna în relații cu ceilalți spectatori. El nu are în comun cu creatorul facultatea geniului, originalitatea, nici cu actorul facultatea noutății; facultatea pe care cei doi o au în comun este aceea de judecare.

În privința creației artistice, această constatare este cel puțin la fel de veche ca Antichitatea latină (ca deosebită de cea greacă). O găsim exprimată pentru prima dată de Cicero în *Despre orator*:

... Căci toți judecă și deosebesc [*diiudicare*], potrivit unui soi de simț tăcut, între just și injust în materie de artă și proporție, fără să aibă de fapt habar de artă și proporție; și în vreme ce ei pot face asta în cazul picturilor și al statuilor și al altor asemenea opere pentru înțelegerea cărora sunt mai puțin dotați de la natură, își vădesc judecata cu mult mai mult în chestiuni legate de ritmul și pronunțarea cuvintelor, fiindcă acestea sunt înrădăcinate [*infixa*] în simțurile comune și cu privire la ase-

menea lucruri natura a voit ca nimeni să nu fie lipsit de puțința de a le simți și experimenta [*expertus*].*

Iar puțin mai departe Cicero observă că e cu adevărat uimitor și remarcabil cât de mică este deosebirea dintre omul instruit și cel ignorant când e vorba de a judeca și cât de mare este deosebirea dintre ei când e vorba de a produce.

În exact același spirit Kant remarcă în *Antropologia* sa că alienarea mintală constă în pierderea simțului comun care ne permite să judecăm ca spectatori; iar opusul acestuia este un *sensus privatus*, un simț privat pe care el îl mai numește „*Eigensinn* logic”, dând de înțeles că facultatea noastră logică, aceea care ne permite să tragem concluzii din premise, ar putea funcționa, în fond, și fără comunicare – numai că atunci, dacă alienarea a pricinuit pierderea simțului comun, ea ar duce la rezultate nebunești tocmai pentru că s-a separat de acea experiență care poate fi valabilă și validată doar prin prezența altora.

Aspectul cel mai surprinzător este aici acela că simțul comun, facultatea de a judeca și a deosebi între just și injust, se bazează pe simțul gustului. Dintre cele cinci simțuri ale noastre, trei ne prezintă în mod vădit obiecte din lumea exterioară și sunt, ca atare, ușor comunicabile. Văzul, auzul și pipăitul se răsfrâng în mod direct și, așa-zicând, obiectiv asupra obiectelor; pe când mirosul și gustul oferă senzații interne care sunt pe de-a-ntregul private și necomunicabile; ceea ce eu gust și ceea ce miros nu poate fi deloc exprimat în cuvinte. Ele par a fi prin definiție simțuri private. În plus, cele trei simțuri obiective au în comun faptul de a fi capabile de reprezentare – de a face prezent ceva ce este absent. Îmi pot reaminti o clădire, o melodie, tușeul catifelei. Această facultate este numită la Kant Imaginație, de ea nefiind capabile nici gustul, nici mirosul. Pe de altă parte, acestea din urmă sunt cât se poate de clar simțurile discriminatorii. Îți poți suspenda judecata despre ceea ce vezi și, deși nu la fel de ușor, despre ceea ce auzi sau atingi. Pe când în cazul gustului și al mirosului reacția de plăcere sau de neplăcere este imediată și irepresibilă. Or plăcerea și neplăcerea sunt și ele pe de-a-ntregul private. Și atunci, de ce va fi fost ridicat gustul – și nu doar de către Kant, ci încă de către Gracián – la rangul de vehicul al facultății mentale de judecare?

* Cartea a III-a, cap. 50, 195 și 197, trad. confruntată cu originalul latinesc – *n. tr.*

Iar judecata, la rândul ei, mai precis judecata care nu este doar cognitivă și axată pe simțurile prin care ne sunt date obiectele pe care le avem în comun cu toate ființele vii dotate cu același echipament senzorial, ci judecata care deosebește justul de injust, de ce ar trebui ea să se bazeze pe acest simț privat? Oare nu-i adevărat că despre chestiunile de gust putem comunica atât de puțin, încât nici măcar nu putem discuta în contradictoriu despre ele – *de gustibus non disputandum est*?

... Aminteam adineauri că gustul și mirosul sunt cele mai private dintre simțuri, adică sunt acele simțuri în cazul cărora nu este dat un obiect, ci o senzație, o senzație ce nu e legată de un obiect și pe care nu ne-o putem reaminti. E posibil să recunoști parfumul unui trandafir sau gustul unui aliment atunci când le simți din nou, dar nu le poți face prezente așa cum poți face prezente o priveliște văzută cândva sau chiar o melodie auzită cândva. ... În același timp, am văzut de ce gustul, și nu vreun altul dintre simțuri a devenit vehiculul judecății; numai gustul și mirosul sunt discriminatorii prin chiar natura lor și numai ele se raportează la particular ca particular; toate obiectele care se oferă simțurilor obiective au proprietăți comune cu ale altor obiecte, adică nu sunt unice. Mai mult de atât, *îmi-place* sau *îmi-displace* sunt irepresibil prezente în gust și miros; este o reacție imediată, fără mijlocirea vreunui gând sau a vreunei reflecții. ... Iar *îmi-place* sau *îmi-displace* este aproape totuna cu *îmi-convine* sau *nu-mi-convine*. Lucrul esențial aici este că sunt direct afectat. Tocmai din acest motiv, aici nu-i loc de dispută privitor la just sau injust. ... Nici un argument nu mă poate convinge să-mi placă stridiile dacă ele nu-mi plac. Cu alte cuvinte, ceea ce e tulburător în chestiunile de gust este că ele nu sunt comunicabile. Soluția acestor enigme poate fi indicată prin numele a două alte facultăți – imaginația și simțul comun. 1) *Imaginația*... transformă un obiect în ceva cu care nu sunt nevoit să mă confrunt direct, dar pe care într-un anumit sens l-am interiorizat, astfel încât pot fi afectat de el ca și cum mi-ar fi oferit de un simț ne-obiectiv. Kant spune: „Frumos e ceea ce place în simpla apreciere“. Adică: Nu e important dacă acel ceva place sau nu în percepție; ceea ce place în simpla percepție e agreabil, dar nu frumos. Frumosul place în reprezentare: Imaginația l-a pregătit astfel încât acum pot să reflectez asupra lui: „operațiunea reflecției“. Numai ceea ce te atinge, te afectează în reprezentare, când nu mai ești afectat de prezența imediată – când ești neimplicat așa cum spectatorul este

neimplicat în acțiunile efective din timpul Revoluției Franceze –, poate fi judecat ca just sau injust, important sau irrelevant, frumos sau urât – ori aflat între acestea. Atunci poți vorbi de judecată, și nu de gust, deoarece, deși lucrul respectiv te mai afectează ca o chestiune de gust, acum ai instituit cu ajutorul reprezentării o distanță potrivită, depărtarea sau neimplicarea sau dezinteresarea de care e nevoie pentru aprobare sau dezaprobare, sau pentru aprecierea a ceva la justa lui valoare. Luând distanță față de obiectul respectiv, ai creat condiția de imparțialitate.

Și 2) *simțul comun*: Kant a conștientizat foarte de timpuriu că în ceea ce pare a fi simțul cel mai privat și mai subiectiv există ceva ne-subiectiv. Și a formulat această constatare astfel: „Frumosul interesează empiric doar în societate. ... Un om părăsit pe o insulă pustie nu ar împodobi doar pentru sine nici coliba sa, nici pe sine însuși. ... [Omul] nu se bucură de un obiect dacă nu poate simți împreună cu alții satisfacția pe care i-o provoacă acesta“, pe când dacă trișăm la un joc ne auto-disprețuim, dar ne rușinăm doar dacă suntem prinși trișând. Sau: „În materie de gust trebuie oarecum să renunțăm la noi în favoarea altora“ ori pentru a plăcea altora (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*). În sfârșit, și în modul cel mai radical: „În Gust, egoismul este biruit“, suntem cumpătați în sensul original al cuvântului. Trebuie ca de dragul altora să trecem peste condițiile noastre subiective. Cu alte cuvinte, elementul ne-subiectiv din simțurile ne-obiective este intersubiectivitatea. (Pentru a gândi, trebuie să fii singur; pentru a te bucura de un prânz, ai nevoie de companie.)

Judecata, în special cea de gust, se reflectă întotdeauna asupra altora și ... ține cont de judecățile lor posibile. Lucrul acesta este necesar deoarece sunt om și nu pot trăi în afara companiei oamenilor. ... Orientarea fundamentală spre ceilalți a judecății și a gustului pare a se afla în cea mai mare opoziție posibilă cu natura însăși a acestui simț, care este absolut idiosincratic. Drept care am putea fi tentați să conchidem că e greșit ca facultatea judecării să fie derivată din acest simț. Kant, fiind pe deplin conștient de toate implicațiile acestei derivări, rămâne convins că ea este corectă. Iar cel mai plauzibil fenomen în favoarea sa îl constituie observația lui, întru totul corectă, că adevăratul contrariu al Frumosului nu este Urâtul, ci „ceea ce provoacă *dezgust*“. Și nu uitați că inițial Kant plănuise să scrie o „Critică a gustului moral“....

... Cum funcționează imaginația: judeci despre obiecte ce nu mai sunt prezente ... și nu te mai afectează direct. Dar, deși obiectul este la distanță

de simțurile tale externe, el devine obiect pentru simțurile tale interne. Când îți reprezinti ceva ce este absent, îți închizi, așa-zicând, acele simțuri prin care îți sunt date obiecte în obiectivitatea lor. Simțul gustului este unul în care e ca și cum te-ai simți pe tine însuși, adică este aidoma unui simț intern. ... Această operațiune a imaginației pregătește obiectul pentru „operațiunea reflecției”. Iar această operațiune a reflecției este activitatea efectivă de judecare a ceva.

...Închizând ochii, devii imparțial, neafectat direct, spectator al unor lucruri vizibile. Poetul orb. Așadar: Făcând din ceea ce au perceput simțurile tale externe obiect al simțului tău intern, comprimi și condensezi diversul datului senzorial, te afli în postura de a „vedea” cu ochii minții, adică de a vedea întregul care conferă semnificație particularelor. ...

Acum se pune următoarea întrebare: Care sunt standardele operațiunii de reflecție? ... El [simțul intern] se cheamă gust pentru că, asemenea gustului, *alege*. Dar această alegere este apoi ea însăși supusă unei alte alegeri: Poți să aprobi sau să dezaprobi însuși faptul de a *simți plăcere*, acest fapt este supus „aprobării sau dezaprobării”. Kant exemplifică: „Bucuria, pe care i-o provoacă unui om sărac, dar înțelept moștenirea lăsată de tatăl său iubitor, dar zgârcit”; sau invers, „este cu puțință ca o durere adâncă să-i placă totuși celui care o suferă (tristețea unei văduve, pricinuită de moartea merituosului ei soț). Tot astfel se explică și cum poate să ne placă o desfătare (ca aceea pe care ne-o procură științele cu care ne îndeletnicim) sau cum poate să ne displace o durere (ca ura, invidia, dorința de răzbunare)”. Toate aceste aprobări și dezaprobări sunt niște gânduri secunde; în timp ce faci cercetare științifică ai putea fi vag conștient că ești fericit că o faci, dar abia reflectând asupra ei mai târziu ... vei fi în stare să ai această „plăcere” suplimentară – de a aproba acea îndeletnicire. În această plăcere suplimentară, cel ce place nu mai este obiectul, ci noi, care-l judecăm ca fiind plăcut. Dacă raportezi asta la natura de ansamblu a lumii, poți să spui: Ne place că lumea naturii ne face plăcere. Însuși actul de aprobare place, însuși actul de dezaprobare displace. De unde întrebarea: Cum alegi între aprobare și dezaprobare? Unul dintre criterii îl poți ghici dacă vă uitați la exemple: criteriul comunicabilității sau al publicității. Nu te vei grăbi din cale-afară să-ți faci cunoscută bucuria la moartea tatălui tău sau sentimentele proprii de ură și invidie; pe de altă parte, nu vei avea nici o remușcare spunând că-ți place să faci cercetare științifică și nu-ți vei ascunde mâhnirea la moartea unui soț excelent.

Criteriul este comunicabilitatea, iar standardul cu ajutorul căruia decidem în privința ei este Simțul comun.

Despre comunicabilitatea senzației

E adevărat că senzația furnizată de simțuri este „universal comunicabilă pentru că putem admite că fiecare are aceleași simțuri ca și noi. Dar lucrul acesta nu poate fi presupus despre nici o senzație în parte”. Aceste senzații sunt private, în ele nefiind implicată nici o judecată: suntem doar pasivi, reacționăm, nu suntem spontani ca atunci când imaginăm ceva sau reflectăm asupra lui.

La polul opus găsim judecățile morale: potrivit lui Kant, ele sunt necesare; sunt dictate de rațiunea practică. ... Chiar și dacă n-ar putea fi [comunicate], ele ar rămâne valabile.

În al treilea rând, avem judecățile sau plăcerea prilejuite de frumos: „această plăcere însoțește aprehendarea [*Auffassung*, nu perceperea] obișnuită a unui obiect de către imaginație ... prin mijlocirea unui procedeu al facultății de judecare pe care ea trebuie să-l folosească și în vederea experienței celei mai comune”. O asemenea judecată este prezentă în orice experiență pe care o avem cu lumea. Această judecată se bazează pe „acel intelect comun și sănătos [*gemeiner und gesunder Verstand*] pe care-l putem presupune la oricine”. Cum se distinge acest „simț comun” de celelalte simțuri pe care de asemenea le avem în comun și care totuși nu garantează acordul între senzații?

Gustul ca un fel de Sensus Communis

Termenul e schimbat. Unul, simțul comun, însemna un simț asemenea celorlalte simțuri ale noastre – același pentru fiecare om prin însuși caracterul său privat. Apelând la cuvântul latinesc, Kant atrage atenția că are în vedere ceva diferit: are în vedere un sens suplimentar – asemenea unei capacități mentale suplimentare (vocabula germană: *Menschenverstand*) – care ne încadrează într-o comunitate. „Intelectul uman comun ... este acel minimum ce se așteaptă din partea oricui se pretinde om.” ...

Sensus communis este simțul specific uman deoarece de el depinde comunicarea, adică vorbirea. ... „Singurul simptom general al alienării mintale

îl constituie pierderea acestui *sensus communis* și încăpățânarea logică a celui în cauză în insistența că doar el are dreptate (*sensus privatus*). ...“

Prin *sensus communis* trebuie să înțelegem ideea unui simț *comun tuturor oamenilor*, adică a unei facultăți de judecare ce, în reflecția ei, ține seama gândind (*a priori*) de modul de reprezentare al tuturor celorlalți oameni, pentru ca judecata ei să nu se îndepărteze de rațiunea colectivă a omenirii. ... Acest rezultat se obține prin aceea că cel care judecă nu se îndepărtează de judecățile celorlalți, nu atât de cele reale, cât de cele posibile, și se pune în locul celui alt, făcând abstracție de limitările care afectează accidental propria noastră judecare. ... Însă această operațiune a reflecției poate părea mult prea artificială pentru a fi atribuită facultății pe care o numim *simț comun*. De fapt, ea apare astfel doar dacă este exprimată în formule abstracte; în sine, nimic nu este mai natural decât a face abstracție de atracție și emoție atunci când căutăm o judecată care urmează să servească drept regulă universală.

După asta urmează maximele acestui *sensus communis*: a gândi independent (maxima luminării); a gândi situându-te în punctul de vedere al celui alt (maxima mentalității largite); și maxima consecvenței (a fi în acord cu tine însuși, *mit sich selbst einstimig denken*).

Acestea nu privesc cunoașterea; adevărul e irefutabil, în cazul lui n-ai nevoie de „maxime“. Maximele se aplică și de ele este nevoie doar în materie de opinii și judecăți. Și, așa cum în chestiuni de morală maxima după care te conduci reflectă calitatea Voinței tale, maximele judecății stau mărturie pentru „modul de gândire“ (*Denkungsart*) ce-ți este propriu în chestiunile de viață guvernate de simțul comun.

Oricât de mici ar fi întinderea și gradul dotării naturale a omului, acesta are un mod de gândire *larg*, dacă se ridică deasupra condițiilor subiective particulare ale judecății, cărora le rămân prizonieri atât de mulți, și reflectează asupra propriei sale judecăți dintr-un punct de vedere *universal* (la care poate ajunge situându-se din punctul de vedere al celorlalți).

... Gustul este acest „simț colectiv“ (*gemeinschaftlicher Sinn*), iar prin simț se înțelege aici „efectul simplei reflecții asupra spiritului“. Această reflecție mă afectează ca și cum ar fi o senzație. „Am putea chiar să definim gustul ca facultatea de judecare a ceea ce face *universal comunicabil* sentimentul nostru [aidoma senzației] provocat de o reprezentare [nu percepție] dată, fără mijlocirea unui concept.“

Dacă s-ar putea admite că simpla comunicabilitate universală a unui sentiment particular trebuie deja să conțină un interes pentru noi ..., atunci am putea explica de ce în judecata de gust sentimentul este cerut de la fiecare, așa-zicând, ca o datorie.

... Valabilitatea acestor judecăți nu este niciodată cea a unor propoziții cognitive sau științifice, care nici nu sunt, propriu-zis, judecăți. (Dacă spui că cerul e albastru sau că doi ori doi fac patru, nu „judeci“, ci spui cum stau lucrurile silit de mărturia simțurilor sau a minții tale.) În acest fel nu poți sili pe nimeni să fie de acord cu judecățile tale – cutare lucru e frumos, cutare e injust (Kant însă nu consideră că judecățile morale sunt produsul reflecției și al imaginației, deci, riguros vorbind, ele nu sunt judecăți) –, poți doar „solicita, cere politicos“ acordul celui alt. ... Iar în această activitate persuasivă poți face apel la acel „simț colectiv“. ... Cu cât gustul tău e mai puțin idiosincronic, cu atât mai bine poate fi comunicat; și de data asta piatra de încercare o constituie comunicabilitatea. La Kant imparțialitatea se cheamă „satisfacție dezinteresată“, delectare dezinteresată cu Frumosul. ... Dacă, prin urmare, secțiunea 41 [din *Critica facultății de judecare*] vorbește despre „Interesul pentru frumos“, ea vorbește de fapt despre „interesul“ pentru satisfacția pură și dezinteresată. ... Când spunem despre ceva că este frumos, o facem pentru că simțim „*plăcere în existența sa*“ și în asta constă tot interesul. (Într-una dintre reflecțiile sale din caietele de însemnări, Kant face observația că Frumosul ne învață să iubim dezinteresat [*ohne Eigennutz*].) Iar curioasa caracteristică a acestui interes este că „interesează doar în societate“.

... Kant subliniază că cel puțin una dintre facultățile noastre mentale, facultatea de judecare, presupune prezența altora. Lucru valabil nu doar pentru ceea ce terminologic numim judecată, ci, așa-zicând, și pentru întregul nostru aparat sufletesc, legat de ea. ... Comunicându-ți sentimentele, plăcerile și desfătările dezinteresate, îți declari *alegerile* și îți alegi compania. „Prefer să greșesc cu Platon decât să am dreptate cu pitagoreicii“ [Cicero]. În sfârșit, cu cât este mai larg cercul oamenilor cu care poți să comunici, cu atât este mai înaltă demnitatea obiectului respectiv.

Deși plăcerea pe care un asemenea obiect o procură fiecăruia este neînsemnată [adică atâta vreme cât n-o împărtășește], iar interesul pe care-l stârnește este mic, totuși ideea comunicabilității ei universale îi sporește valoarea aproape nelimitat.

În acest punct, *Critica facultății de judecare* se întâlnește în chip firesc cu deliberarea lui Kant despre o omenire unită și trăind în pace perpetuă. ... Dacă

fiecare așteaptă și chiar pretinde de la ceilalți să țină seama de comunicarea universală [a plăcerii, a delectării dezinteresate, atunci am atins un punct în care] e ca și cum ar exista un contract originar care a fost dictat de omenirea însăși.

... Tocmai în virtutea acestei idei de omenire, prezentă în fiecare om în parte, oamenii sunt umani, și ei pot fi numiți civilizați sau umani în măsura în care această idee devine principiul nu doar al judecăților, ci și al acțiunilor. Acesta e punctul în care actorul și spectatorul se contopesc; maxima actorului și maxima, „standardul” potrivit căruia spectatorul judecă spectacolul lumii devin una. Imperativul, așa-zicând, categoric pentru acțiune ar putea atunci suna astfel: Acționează întotdeauna potrivit maximei prin care acest contract originar poate fi realizat într-o lege universală.

În încheiere, voi încerca să lămuresc unele puncte dificile. Principala dificultate în privința judecății constă în aceea că ea este „facultatea de a gândi particularul”; dar *a gândi* înseamnă a generaliza, așadar ea este facultatea de a combina în chip misterios particularul și generalul. Lucrul acesta e relativ ușor când generalul este dat – ca regulă, principiu, lege –, astfel încât judecata nu face decât să-i subsumeze particularul. Dificultatea devine mare „dacă e dat doar particularul, pentru care generalul abia trebuie găsit”. Căci standardul nu poate fi împrumutat din experiență și nu poate fi derivat din afară. Nu pot judeca un particular prin alt particular; pentru a-i determina valoarea, am nevoie de un *tertium quid* sau *tertium comparationis*, de ceva înrudit cu cele două particulare, și totuși distinct de amândouă. La Kant găsim de fapt două soluții complet diferite ale acestei dificultăți:

În chip de *tertium comparationis* apar la el două idei, la care trebuie reflectat pentru a ajunge la judecată: în scrierile sale politice, dar ocazional și în *Critica facultății de judecare*, este vorba de ideea unui contract originar al omenirii în ansamblu și, derivând din ea, de ideea de umanitate, de ceea ce efectiv constituie umanitatea din oamenii care trăiesc și mor în această lume, pe acest glob pământesc, pe care-l locuiesc și de care au în comun parte, în succesiunea generațiilor. Și în *Critica facultății de judecare* întâlniți ideea de finalitate: Orice obiect, spune Kant, ca particular care are nevoie și cuprinde în el însuși temeiul realității sale, are o finalitate. Singurele ce par lipsite de finalitate sunt obiectele estetice, pe de o parte, și oamenii, pe de alta. Nu poți întreba *quem ad finem* – în ce scop? –, căci ele/ei nu servesc la nimic. Dar ... obiectele de artă fără finalitate și varietatea aparent fără finalitate a naturii au „finalitatea” de a plăcea oamenilor, făcându-i să se

simtă acasă în lume. Lucrul acesta nu poate fi dovedit; dar Finalitatea este o idee ce-ți poate regla reflecțiile în judecățile tale reflexive.

Cea de a doua soluție a lui Kant, pe care eu o consider cu mult mai valoroasă, este următoarea: *valabilitatea exemplară*. („Exemplele sunt cârjele judecăților.”) Să vedem ce înseamnă asta. Orice obiect particular, de exemplu o masă, are un concept corespunzător, prin care recunoaștem masa ca masă. Pe acesta îl puteți concepe ca pe o „idee” platoniciană sau ca pe o schemă kantiană, adică aveți în fața ochilor minții o *siluetă de masă* schematică sau *pur formală* căreia trebuie să i se conformeze orice masă. Sau: dacă purcedeți invers, de la numeroasele mese pe care le-ați văzut în decursul vieții, și dați la o parte toate calitățile lor secundare, ceea ce rămâne este o masă în general, cuprinzând minimul de proprietăți comune tuturor meselor. *Masa abstractă*. Mai aveți încă o posibilitate, iar aceasta intră la judecățile care nu sunt cogniții: întâlniți sau gândiți o masă pe care o considerați cea mai bună masă posibilă și luați această masă drept exemplu pentru cum trebuie să fie în realitate mesele – drept *masa exemplară*. („Exemplu” vine din latinescul *eximere*, a scoate în evidență un lucru particular.) Aceasta este și rămâne un lucru particular care în chiar particularitatea sa evidențiază generalitatea care altminteri n-ar putea fi definită. Curajul e ca Ahile. Etc.

Vorbeam aici de părtinirea actorului care, fiind implicat în acțiune, nu vede niciodată semnificația întregului. ... Acest lucru nu este adevărat pentru frumos sau pentru o faptă ca atare. Frumosul este, în termeni kantieni, un scop în sine, deoarece orice sens posibil al său e cuprins în el însuși, fără referire la altceva, fără legătură, așa-zicând, cu alte lucruri frumoase. La Kant însuși există această contradicție: legea speciei umane e Progresul infinit; în același timp, demnitatea omului cere ca fiecare om în parte să fie privit ... în particularitatea lui, reflectând ca atare, dar fără vreo comparație și independent de timp, omenirea în general. Cu alte cuvinte, însăși ideea de progres – dacă ea înseamnă mai mult decât o simplă schimbare de împrejurări și o ameliorare a lumii – contrazice noțiunea kantiană de demnitate a omului.

Note

VOLUMUL ÎNTÂI GÂNDIREA

INTRODUCERE

1. *Critica rațiunii pure*, B871. Pentru acest citat și pentru următoarele, vezi Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York, 1963, de care autoarea s-a folosit adeseori [ed. rom.: *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969, p. 264 – n. tr.].
2. *Eichmann in Jerusalem*, New York, 1963 [ed. rom.: *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalității răului*, trad. de Mariana Neț, Humanitas, București, 2008 – n. tr.].
3. Însemnări despre metafizică, *Kant's handschriftlicher Nachlass*, vol. V, în *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlin, Leipzig, 1928, vol. XVIII, 5636.
4. Hugo de Saint-Victor.
5. André Bridoux, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, ed. Pléiade, Paris, 1937, Introduction, p. viii. Cf. Galileo: „*les mathématiques sont la langue dans laquelle est écrit l'univers*“, p. xiii.
6. Nicholas Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, p. 419.
7. *De republica*, I, 17.
8. *The Phenomenology of Mind*, trans. J.B. Baillie (1910), New York, 1964, „Sense-Certainty“, p. 159 [ed. rom.: *Fenomenologia spiritului*, trad. de Virgil Bogdan, Ed. Academiei, București, 1965, p. 66 – n. tr.].
9. Vezi Observația la *Vom Wesen der Wahrheit*, o prelegere ținută prima oară în 1930, acum de găsit în *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 97. [„Despre esența adevărului“, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, pp. 158–159 – n. tr.]
10. Vezi „Glauben und Wissen“ (1802), *Werke*, Frankfurt, 1970, vol. 2, p. 432.

11. Ediția a II-a.
12. *Werke*, Darmstadt, 1963, vol. I, pp. 982, 621, 630, 968, 952, 959, 974.
13. Introducere la ediția sa *The Basic Works of Aristotle*, New York, 1941, p. xviii. La citatele din Aristotel am folosit ocazional traducerea lui McKeon.
14. *Critica rațiunii pure*, B878. Expresia plastică figurează în ultima secțiune, unde Kant pretinde că a statornicit metafizica drept știință a cărei idee „este tot atât de veche ca și rațiunea speculativă a omului; și care rațiune nu speculează, fie în mod scolastic, fie în mod popular?” (B871) [ed. rom. cit., p. 624 – n. tr.]. Această „știință”, „fiindcă la început i s-a pretins mai mult decât poate fi cerut în mod rezonabil, ... a căzut în cele din urmă într-un dispreț general” (B877) [ed. rom. cit., p. 628 – n. tr.]. Cf. și secțiunile 59 și 60 din *Prolegomene la orice metafizică viitoare* [trad. rom. de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 2014, pp. 205–210 – n. tr.].
15. *Știința voioasă*, cartea a III-a, nr. 125, „Nebunul” [trad. rom. de Liana Micescu, Humanitas, București, 2013, p. 139 – n. tr.].
16. „Cum a ajuns în sfârșit «lumea adevărată» o fabulă”, 6 [ed. rom.: Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. de Alexandru Al. Șahighian, Humanitas, București, 2012, p. 38 – n. tr.].
17. „Nietzsches Wort «Gott ist tot»”, în *Holzwege*, Frankfurt, 1963, p. 193.
18. B125 și B9 [Democrit, *Fragmente*, în *Filozofia greacă până la Platon*, red. coord. Ion Banu, vol. 2, partea 1, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 512 – n. tr.].
19. René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946, nr. 62.
20. *Banchetul*, 212a [trad. rom. de Petru Creția, Humanitas, București, 2006, p. 150 – n. tr.].
21. *Kant's handschriftlicher Nachlass*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 6900.
22. *Werke*, vol. I, p. 989.
23. „Prolegomena”, *Werke*, vol. III, p. 245.
24. *Critica rațiunii pure*, Bxxx [ed. rom. cit., p. 28 – n. tr.].
25. *Kant's handschriftlicher Nachlass*, vol. V, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 4849.
26. Trans. John Macquarrie, Edward Robinson, London, 1962, p. 1. Cf. pp. 151, 324 [ed. rom.: *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 6 – n. tr.].
27. „Einleitung zu «Was ist Metaphysik»”, în *Wegmarken*, p. 206.
28. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, ed. Baillie, Introd., p. 131 [ed. rom. cit., p. 49 – n. tr.].

CAPITOLUL I APARIȚIE

1. Cele trei moduri de viață sunt enumerate în *Etica nicomahică*, I, 5, și în *Etica eudemică*, 1215a35 și urm. Pentru opoziția dintre frumos, pe de o parte, și necesar și util, pe de alta, vezi *Politica*, 1333a30 și urm. E interesant de făcut o comparație între cele trei moduri de viață aristotelice și enumerarea platoniciană din *Philebos* – calea plăcerii, calea cugetării (*phronesis*) și un mod care le reunește pe acestea două (22);

- față de cel dintâi, Platon obiectează că plăcerea prin ea însăși este nelimitată atât în timp, cât și în intensitate: „ea nu are, și nici nu va avea vreodată, în sine, și pornind de la propriile temeiuri, nici început, nici mijloc, nici sfârșit” (31a). Și cu toate că „este de acord cu toți înțelepții (*sophoi*)... că *nous*-ul, facultatea gândirii și adevărului, este regina cerului și a pământului” (28c), el crede de asemenea că pentru simplii muritori o viață în care „nici nu se bucură, nici nu suferă”, deși dintre toate cea mai divină (33a–b), ar fi insuportabilă și că, prin urmare, „un amestec între nelimitat și ceea ce așază limite este sursa oricărei frumuseți” (26b) [trad. rom. de Andrei Cornea, în Platon, *Opere complete*, vol. IV, Humanitas, București, 2004, pp. 202–203, 216, 212, 219–220, 208 – n. tr.].
2. Thomas Langan, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven, London, 1966, p. 93.
3. Fragm. 1 [vezi trad. D.M. Pippidi, în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 231 – n. tr.].
4. *Republica*, VII, 514a–521b [trad. rom. de Andrei Cornea, în Platon, *Opere*, vol. V, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 312–321 – n. tr.].
5. Kant, *Opus postumum*, ed. Erich Adickes, Berlin, 1920, p. 44. Data probabilă a acestei remarcii este 1788.
6. *Critica rațiunii pure*, B565 [ed. rom. cit., p. 444 – n. tr.].
7. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston, 1968, p. 17 [ed. rom.: *Vizibilul și invizibilul*, trad. de Livia Cătălina Toboșaru și Delia Popa, Ed. Tact, Cluj-Napoca, 2017, p. 31 – n. tr.].
8. Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Evanston, 1964, Introduction, p. 20.
9. Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1959, vol. II, B26 [*Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea a 2-a, p. 491 – n. tr.].
10. *The Visible and the Invisible*, pp. 40–41 [ed. rom. cit., pp. 58–59 – n. tr.].
11. *Das Tier als soziale Wesen*, Zürich, 1953, p. 252.
12. *Animal Forms and Patterns*, trans. Hella Czech, New York, 1967, p. 19.
13. *Ibid.*, p. 34.
14. *Das Tier als soziale Wesen*, p. 232.
15. *Idem*.
16. *Ibid.*, p. 127.
17. *Animal Forms and Patterns*, pp. 112, 113.
18. *Das Tier als soziale Wesen*, p. 64.
19. *Biologie und Geist*, Zürich, 1956, p. 24.
20. *Of Human Understanding*, cartea a III-a, cap. 1, nr. 5 [ed. rom.: *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. de Armand Roșu și Teodor Voiculescu, Ed. Științifică, București, 1961, vol. 2, pp. 8–9 – n. tr.].
21. Merleau-Ponty, *Signs*, Introd., p. 17.
22. *The Visible and the Invisible*, p. 259 [ed. rom. cit., pp. 279–280 – n. tr.].
23. *Signs*, p. 21.
24. *The Visible and the Invisible*, p. 259 [ed. rom. cit., pp. 279–280 – n. tr.].

25. *De anima*, 403a5–10 [ed. rom.: *De anima / Despre suflet*, ed. bilingvă, trad. de Alexander Baumgarten, Humanitas, București, 2005, p. 33 – *n. tr.*].
26. *Ibid.*, 413b24 și urm. [ed. rom. cit., p. 93 – *n. tr.*].
27. *De generatione animalium*, II, 3, 736b5–29, *apud* Lobkowitz, *op. cit.*, p. 24.
28. *De interpretatione*, 16a3–13 [ed. rom.: *Categorii. Despre interpretare*, trad. de Constantin Noica, Humanitas, București, 2005, p. 115 – *n. tr.*].
29. Mary McCarthy, „Hanging by a thread“, *The Writing on the Wall*, New York, 1970.
30. *Enarrationes in Psalmos*, în J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, Paris, 1854–1866, vol. 37, CXXXIV, 16.
31. Fragm. 149 [*Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea I, p. 515 – *n. tr.*].
32. Schelling, *Of Human Freedom* (1809), 414, trans. James Gutmann, Chicago, 1936, p. 96 [ed. rom.: *Cercetări filozofice asupra esenței libertății umane și asupra chestiunilor legate de aceasta*, trad. de Paul-Gabriel Sandu, Humanitas, București, 2011, pp. 143–144 – *n. tr.*].
33. Fragm. 34 [vezi *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 199, unde traducerea fragmentului se îndepărtează pe alocuri destul de mult de textul original – *n. tr.*].
34. *Critica rațiunii pure*, B354–B355 [ed. rom. cit., p. 283 – *n. tr.*].
35. *Ibid.*, A107. Cf. și B413: „În intuiția internă noi nu avem nimic constant“ și B420: Nimic „permanent“ nu este „dat ... în intuiție“ „întrucât mă gândesc pe mine“ [ed. rom. cit., pp. 143, 319, respectiv 326 – *n. tr.*].
36. *The Visible and the Invisible*, pp. 18–19 [ed. rom. cit., pp. 33–34 – *n. tr.*].
37. *Critica rațiunii pure*, A381 [ed. rom. cit., p. 349 – *n. tr.*].
38. *Critica rațiunii pure*, B565–B566 [ed. rom. cit., pp. 443–444 – *n. tr.*]. În acest loc, Kant a scris „transcendental“, dar voia să spună „transcendent“. Nu e singurul pasaj în care el însuși cade pradă confuziei ce constituie una din capcanele de care este pândit cititorul lucrărilor sale. Cea mai clară și mai simplă explicație dată de el accepțiilor celor două cuvinte se găsește în *Prolegomene*, unde-i răspunde unui critic după cum urmează (*Werke*, vol. III, nota de la p. 252): „Locul meu este *bathos*-ul rodnic al experienței, iar cuvântul «transcendental» ... nu desemnează ceva ce trece dincolo de orice experiență, ci ceva ce îi premerge (*a priori*), dar nu are altă menire decât să facă posibilă cunoașterea prin experiență. Dacă aceste concepte depășesc experiența, folosirea lor este numită transcendentă“ [ed. rom. cit., nota de la pp. 222–223 – *n. tr.*]. Obiectul care determină fenomenele, fiind deosebit de experiență, le transcende, firește, ca experiențe.
39. *Critica rațiunii pure*, B566 [ed. rom. cit., p. 444 – *n. tr.*].
40. *Ibid.*, B197 [ed. rom. cit., p. 187 – *n. tr.*].
41. *Ibid.*, B724 [ed. rom. cit., p. 535 – *n. tr.*].
42. *Ibid.*, B429 [ed. rom. cit., p. 335 – *n. tr.*].

43. *The Philosopher and Theology*, New York, 1962, p. 7. În același spirit, Heidegger obișnuia să povestească, în sala de curs, biografia lui Aristotel spunând: „Aristotel s-a născut, a lucrat [și-a petrecut viața gândind] și a murit“.
44. În *Comentariul* său la I Corinteni 15.
45. *Critica rațiunii pure*, A381 [ed. rom. cit., p. 349 – *n. tr.*].
46. *Ibid.*, B157–B158 [ed. rom. cit., pp. 151–152 – *n. tr.*].
47. *Ibid.*, B420 [ed. rom. cit., p. 326 – *n. tr.*].
48. Ultima și probabil cea mai bună traducere în engleză, făcută de John Manolesco, a apărut sub titlul *Dreams of a Spirit Seer, and Other Writings*, New York, 1969. Am tradus singură din germană tot acest pasaj din *Werke*, vol. I, pp. 946–951.
49. „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, *Werke*, vol. I, p. 384. Traducerea engleză: *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, trans. W. Hastie, Ann Arbor, 1969.
50. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1966, p. 249 [ed. rom.: *Limitele rațiunii*, trad. de Valentin Cioveie, Humanitas, București, 2004 – *n. tr.*].
51. *The Visible and the Invisible*, pp. 28 și urm. [ed. rom. cit., pp. 42–43 – *n. tr.*].
52. *The Human Condition*, pp. 252 și urm. [ed. rom.: *Condiția umană*, trad. de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2007 – *n. tr.*].
53. *Le Discours de la Méthode*, partea a 3-a, în *Descartes: Oeuvres et Lettres*, pp. III, 112 [ed. rom.: *Discurs asupra metodei*, trad. de George Ghidu, ed. Mondero, București, 1999, pp. 33, respectiv 35 – *n. tr.*]; vezi pentru primul citat *The Philosophical Works of Descartes*, trans. Elizabeth S. Haldane, G.R.T. Ross, Cambridge, 1972, vol. I, p. 99.
54. Platon, *Philebos*, 67b, 52b [ed. rom. cit., pp. 272, 250 – *n. tr.*].
55. *Ibid.*, 33b, 28c [ed. rom. cit., pp. 219, respectiv 212 – *n. tr.*].
56. *Le Discours de la Méthode*, partea a 4-a, în *Descartes: Oeuvres et Lettres*, p. 114 [ed. rom. cit., pp. 36–37 – *n. tr.*]; *The Philosophical Works*, vol. I, p. 101.
57. *The Visible and the Invisible*, pp. 36–37 [ed. rom. cit., p. 54 – *n. tr.*].
58. „Anthropologie“, nr. 24, *Werke*, vol. VI, p. 465.
59. Heidegger spune pe drept cuvânt: „Descartes însuși subliniază că respectiva frază [*cogito ergo sum*] nu este un silogism. Eu-sunt nu este o consecință a lui Eu-gândesc, ci dimpotrivă, este *fundamentum*, temelia sa“. Și indică forma pe care silogismul ar trebui s-o îmbrace: *Id quod cogitat est; cogito; ergo sum. Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962, p. 81.
60. *Tractatus*, 5.62; 6.431; 6.4311 [ed. rom.: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2012, pp. 168, 187 – *n. tr.*]. Cf. *Notebooks 1914–1916*, New York, 1969, p. 75e.
61. Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, prima pars, quaest. 1, 3 ad 2.
62. Se pare că Gottsched a fost primul care a vorbit despre simțul comun (*sensus communis*) ca despre un „al șaselea simț“. În *Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen*, 1730. Cf. Cicero, *De oratore*, III, 50.
63. Citat din Thomas Landon Thorson, *Biopolitics*, New York, 1970, p. 91.

64. *Summa Theologica*, prima pars, quaest. 78, 4 ad 1.
65. *Op. cit.*, loc. cit.
66. *Ibid.*
67. *Notebooks 1914–1916*, ed. cit., pp. 48, 48e.
68. *Politica*, 1324a16 [trad. rom. de Alexander Baumgarten, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2010, p. 353 – n. tr.].
69. *The Visible and the Invisible*, p. 40 [ed. rom. cit., p. 59 – n. tr.].
70. *Philebos*, 25–26 [ed. rom. cit., pp. 206–210 – n. tr.].
71. *Ibid.*, 31a [ed. rom. cit., p. 216 – n. tr.].
72. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 163 [ed. rom.: *Structura revoluțiilor științifice*, trad. de Radu J. Bogdan, Humanitas, București, 2008, p. 229 – n. tr.].
73. *Critica rațiunii pure*, B367 [ed. rom. cit., p. 290 – n. tr.].
74. *De interpretatione*, 17a1–4 [ed. rom. cit., p. 118 – n. tr.].
75. 980a22 și urm. [ed. rom.: *Metafizica*, trad. de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001, p. 49 – n. tr.].
76. *Monadologia*, nr. 33 [trad. rom. de Constantin Floru, Humanitas, București, 1994, p. 63 – n. tr.].
77. *Fizica*, 188b30. La Toma d'Aquino găsim un ecou al propoziției aristotelice: „*quasi ab ipsa veritate coacti*” („ca siliți de adevărul însuși”), în comentariul său la *De anima*, I, 2, 43.
78. *Dictionnaire de l'Académie* observa în același spirit: „La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes” („Forța adevărului, adică puterea pe care adevărul o are asupra spiritului oamenilor” – n. tr.).
79. W.H. Auden, „Talking to Myself”, *Collected Poems*, New York, 1976, p. 653.
80. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Leipzig, 1920, partea I, pp. 61–62 [ed. rom.: *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Humanitas, București, 1997, pp. 50–59 – n. tr.].
81. Însemnări despre metafizică, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 4849.
82. *Critica rațiunii pure*, A19, B33 [ed. rom. cit., p. 65 – n. tr.].
83. Singura interpretare asupra lui Kant – dintre cele cunoscute mie – care ar putea fi citată în sprijinul modului meu de a înțelege distincția kantiană dintre rațiune și intelect este subtila analiză a *Criticii rațiunii pure* făcută de Eric Weil în „*Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi*” din *Problèmes Kantians*, ed. a 2-a, Paris, 1970. Potrivit lui Weil, este inevitabil „d'affirmer que Kant, qui dénie à la raison pure la possibilité de connaître et de développer une science, lui reconnaît, en revanche, celle d'acquérir un *savoir* qui, au lieu de connaître, *pense*” (p. 23) [...este inevitabil „să afirmăm că Kant, care i-a negat rațiunii pure capacitatea de a cunoaște și de a dezvolta o știință, i-ar recunoaște-o în schimb pe aceea de a dobândi o cunoaștere care, în loc să cunoască, gândește” – n. tr.]. Trebuie admis totuși că concluziile lui Weil rămân apropiate de modul în care Kant însuși se înțelegea pe sine. Weil e interesat în principal de interconexiunea dintre rațiunea pură și rațiunea practică,

- ceea ce-l face să afirme că „le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une «théorie de la connaissance»...” (p. 33) [„fundamentul ultim al filozofiei kantiene trebuie căutat în teoria sa despre om, în antropologia sa filozofică, nu într-o «teorie a cunoașterii»” – n. tr.], pe când principalele mele rezerve în privința filozofiei lui Kant privesc tocmai filozofia sa morală, expusă în *Critica rațiunii practice*, deși, firește, sunt de acord că cei care citesc *Critica rațiunii pure* ca pe un fel de epistemologie par să ignore complet capitolele finale ale cărții. Cele patru eseuri care alcătuiesc cartea lui Weil, de departe cele mai importante piese din literatura kantiană a anilor din urmă, se bazează toate pe ideea că „L'opposition entre *connaître* ... et *penser* ... est fondamentale pour la compréhension de la pensée kantienne” (p. 112, n. 2) [„Opoziția dintre a cunoaște ... și a gândi ... e fundamentală pentru înțelegerea gândirii kantiene” – n. tr.].
84. *Critica rațiunii pure*, A314 [ed. rom. cit., p. 392 – n. tr.].
 85. *Ibid.*, B868 [ed. rom. cit., p. 623 – n. tr.].
 86. *Ibid.*, Bxxx [ed. rom. cit., p. 31 – n. tr.].
 87. *Ibid.*
 88. *Ibid.*, B697 [ed. rom. cit., p. 520 – n. tr.].
 89. *Ibid.*, B699 [ed. rom. cit., p. 521 – n. tr.].
 90. *Ibid.*, B702 [ed. rom. cit., p. 523 – n. tr.].
 91. *Ibid.*, B698 [ed. rom. cit., p. 521 – n. tr.].
 92. *Ibid.*, B714 [ed. rom. cit., p. 530 – n. tr.].
 93. *Ibid.*, B826 [ed. rom. cit., p. 597 – n. tr.].
 94. *Ibid.*, B708 [ed. rom. cit., p. 526 – n. tr.].

CAPITOLUL II

ACTIVITĂȚILE MENTALE ÎN LUMEA APARIȚIILOR

1. *De veritate*, quaest. XXII, art. 12.
2. *Critica rațiunii pure*, B171–B174 [ed. rom. cit., p. 166n. – n. tr.].
3. *Critica facultății de judecare*, Introducere, IV (trans. J.H. Bernard, New York, 1951) [trad. rom. de Constantin Noica, V. Dem. Zamfirescu și Al. Surdu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 73–75 – n. tr.].
4. *Știința logicii*, Prefață la ediția a doua.
5. *Principiile filozofiei dreptului*, Prefață [trad. rom. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Ed. Iri, București, 1996, p. 20 – n. tr.].
6. Fragm. 108 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 364 – n. tr.].
7. Tucidide, II, 43.
8. *Critica rațiunii pure*, B400 [ed. rom. cit., p. 309 – n. tr.].
9. *Ibid.*, B275 [ed. rom. cit., p. 233 – n. tr.].
10. Vezi Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München, Paderborn, Wien, 1971, p. 195.

11. Vezi magnifica descriere a unui asemenea vis de „deplină singurătate” la Kant, în *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, trans. John T. Goldthwait, Berkeley, Los Angeles, 1960, pp. 48–49 [ed. rom.: *Observații asupra sentimentului de frumos și sublim*, trad. de Rodica Croitoru, Ed. All, București, 2008, pp. 47–48 – n. tr.].
12. *Critica rațiunii pure*, B157 [ed. rom. cit., p. 151 – n. tr.]. Cf. Cap. I al prezentului volum, pp. 47–49.
13. *Ibid.*, B158 n. [ed. rom. cit., p. 152 – n. tr.].
14. „Anthropologie”, nr. 28, *Werke*, vol. VI, p. 466.
15. *De Trinitate*, cartea a XI-a, cap. 3 (trad. engl. *The Trinity*, în seria *Fathers of the Church*, Washington, D. C., 1963, vol. 45).
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, cap. 8.
18. *Ibid.*, cap. 10.
19. *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim, New Haven, 1959, p. 12 [ed. rom.: *Introducere în metafizică*, trad. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 2011, p. 26 – n. tr.].
20. „Discours aux Chirurgiens”, în *Variété*, Paris, 1957, vol. I, p. 916.
21. *Phaidon*, 60.
22. Diogenes Laertios, VII, 2 [ed. rom.: *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, Ed. Academiei, București, 1963, p. 329 – n. tr.].
23. *Sämtliche Werke*, Leipzig, f.d., „Ueber den Tod”, vol. II, p. 1240.
24. *Phaidon*, 64–67.
25. Cf. Valéry, *op. cit.*, *loc. cit.*
26. Vezi analiza propusă de N.A. Greenberg în „Socrates’ Choice in the *Crito*”, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 70, nr. 1, 1965.
27. Heraclit, fragmentele 104, 29 [*Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. I, partea a 2-a, pp. 364, respectiv 354 – n. tr.].
28. *Republica*, 494a și 496d [ed. rom. cit., pp. 289, respectiv 292 – n. tr.].
29. *Ibid.*, 496a și urm. Cornford, *The Republic of Plato*, ed. cit., pp. 203–204.
30. *Philebos*, 62b.
31. *Legile*, XI, 935: În dispute „aproape toți au obiceiul să ia în batjocură pe adversarul lor”. În asemenea certuri „este peste putință să nu ajungă cineva să rostească vorbe batjocoritoare”. Drept care „nu este îngăduit nici unui poet, autor de comedii, de poezii iambice sau de cântece lirice să ridiculizeze pe vreun cetățean...; pe cel ce contravine, arbitrii spectacolelor să-l silească să părăsească țara” [trad. rom. de E. Bezdechi și Șt. Bezdechi, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2010, pp. 342–343 – n. tr.]. Pentru pasaje din *Republica* în care teama de ridicol nu pare a juca aproape nici un rol, vezi 394 și urm. și 606 și urm.
32. *Theaitetos*, 174a–d [trad. rom. de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2012, pp. 119–120 – n. tr.].
33. „Träume eines Geistersehers”, *Werke*, vol. I, p. 951.

34. *Phaidon*, 64 [ed. rom. cit., p. 48 – n. tr.].
35. *Ibid.*, 66 [ed. rom. cit., p. 52 – n. tr.].
36. *Ibid.*, 65 [ed. rom. cit., p. 51 – n. tr.].
37. *Protrepticul*, B43 (ed. Ingemar Düring, Frankfurt, 1969) [trad. rom. de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2005, pp. 83–85 – n. tr.].
38. *Ibid.*, B110 [ed. rom. cit., p. 131 – n. tr.].
39. *Republica*, 500c [ed. rom. cit., p. 297 – n. tr.].
40. Scrisoare din martie 1638, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, p. 780.
41. Nota editoarei: nu am izbutit să identific această referință.
42. Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 5019 și 5036.
43. În *Phaidon*, 84a, Platon pomenește pânza Penelopei, dar în sens opus. „Sufletul filozofului”, eliberat din robia plăcerii și a durerii, nu va acționa precum Penelopa, destrămând propria-i țesătură. Odată eliberat (prin *logismós*) de plăcerea și durerea care ținutiesc sufletul de trup, sufletul (eul gânditor al lui Platon) își schimbă natura și nu mai raționează (*logízzesthai*), ci contemplă (*theástai*) „ceea ce este adevărat și divin” și rămâne să locuiască în veci acolo [ed. rom. cit., p. 86 – n. tr.].
44. „Ueber das Wesen der philosophischen Kritik”, *Hegel Studienausgabe*, Frankfurt, 1968, vol. I, p. 103.
45. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Leipzig, 1917, partea a II-a, pp. 4–5.
46. *Reason in History*, trans. Robert S. Hartman, Indianapolis, New York, 1953, p. 89.
47. *Reason in History*, p. 69 (traducerea autoarei).
48. Prefața la *Fenomenologia spiritului*.
49. *Politica*, 1269a35, 1334a15; vezi cartea a VII-a, cap. 15 [ed. rom. cit., pp. 93, 401, respectiv 399–403 – n. tr.].
50. Paul Weiss, „A Philosophical Definition of Leisure”, în *Leisure in America: Blessing or Curse*, ed. J.C. Charlesworth, Philadelphia, 1964, p. 21.
51. VIII, 8 (urmez traducerea lui Kirk și Raven, fragm. 278) [ed. rom. cit., p. 397 – n. tr.].
52. *Timaios*, 34b [trad. rom. de Petru Creția și Cătălin Partenie, în Platon, *Opere complete* IV, ed. cit., p. 294 – n. tr.].
53. „Der Streit der Fakultäten”, partea a II-a, 6 și 7, *Werke*, vol. VI, pp. 357–362.
54. „Ueber den Gemeinspruch”, *Werke*, vol. VI, pp. 166–167.
55. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Introducere, II [ed. rom. cit., p. 30 – n. tr.].
56. *Sofistul*, 254 [trad. rom. de Constantin Noica, revizuită de Cătălin Partenie, în Platon, *Opere complete* IV, ed. cit., pp. 70–72 – n. tr.].
57. *Republica*, 517b, și *Phaidros*, 247c.
58. *Sofistul*, 254a–b [ed. rom. cit., p. 70 – n. tr.].
59. Vezi cap. I al volumului de față, pp 38–39. La începutul tratatului *De interpretatione*, Aristotel face o trimitere la lucrarea sa *De anima*, spunând că ar fi discutat acolo unele puncte de aici, însă nimic din *De anima* nu pare să corespundă chestiunilor abordate în *De interpretatione*. Dacă lectura mea e corectă, se poate ca Aristotel să fi avut în vedere pasajul reprodus de mine în cap. I, adică *De anima*, 403a5–10.

60. *De interpretatione*, 16a4–17a9.
61. „Reflexionen zur Anthropologie“, nr. 897, Akademie Ausgabe, vol. XV, p. 392.
62. *Monologion*.
63. În cele ce urmează mă sprijin îndeaproape pe primul capitol, intitulat „Limba și scriere“, al remarcabilei cărți a lui Marcel Granet *La pensée chinoise*, Paris, 1934. Am folosit noua ediție germană, adusă la zi de Manfred Pokert: *Das chinesische Denken – Inhalt, Form, Charakter*, München, 1971.
64. Kant, *Critica rațiunii pure*, B180 [ed. rom. cit., pp. 173–174 – *n. tr.*].
65. B180–181 [ed. rom. cit., p. 174 – *n. tr.*].
66. *Tractatus*, 4.016 („Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren“) [ed. rom. cit., p. 121 – *n. tr.*].
67. *A Defence of Poetry*.
68. *Poetica*, 1459a5 [trad. rom. de C. Balmuș, Ed. Științifică, București, 1957, p. 75 – *n. tr.*].
69. *Ibid.*, 1457b17 și urm. [ed. rom. cit., p. 69 – *n. tr.*].
70. *Critica facultății de judecare*, nr. 59 [ed. rom. cit., p. 245 – *n. tr.*].
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*
73. *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, nr. 58 (*Prolegomena to Every Future Metaphysics*, trans. Carl J. Friedrich, Modern Library, New York, f.d.) [ed. rom. cit., p. 201 – *n. tr.*]. Kant a fost conștient de această particularitate a limbajului filozofic și în perioada sa precritică: „Cele mai înalte concepte raționale ale noastre ... îmbracă de obicei un strai fizic pentru a dobândi claritate“ – „*Träume eines Geistersehers*“, p. 948.
74. Nr. 59. Ar fi interesant de urmărit noțiunea kantiană de „analogie“ de la scrierile sale timpurii până la al său *Opus postumum*, căci e remarcabil cât de timpuriu a sesizat că gândirea metaforică – adică gândirea prin analogii – ar putea scăpa gândirea speculativă de irealitatea ei specifică. Deja în *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, publicată în 1755, el scrie, privitor la „probabilitatea“ existenței lui Dumnezeu: „Sunt atât de devotat consecințelor teoriei mele, încât aș fi gata să recunosc că ea ... este indemonstrabilă. Cu toate acestea, mă aștept ca o asemenea hartă a infinitului, cuprinzând o materie ce pare ... a fi pentru totdeauna ascunsă înțelegerii umane, să nu fie considerată pe acest temei o himeră, îndeosebi când se apelează la analogie“ (subl. mea). Citat luat din *Kant's Cosmogony*, Glasgow, 1900, pp. 146–147.
75. Vezi Francis MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, New York, 1957, p. 275.
76. Eseul „The Chinese Written Character as a Medium for Poetry“, editat de Ezra Pound, în *Investigations*, Freeport, N.Y., 1967, cuprinde o curioasă pledoarie în favoarea scrierii chineze: „Etimologia ei este întruna vizibilă“. Un cuvânt fonetic

- „nu-și poartă metafora la vedere. Uităm că «personalitate» însemna odinioară nu suflet, ci masca sufletului [prin care sufletul își dădea glas, suna, *per-sonare*]. Un astfel de lucru nu-i chip să-l uiți când folosești simbolul chinezesc. ... La noi, poetul e cel la care comorile acumulate de cuvinte ancestrale sunt reale și active“ (p. 25).
77. IX, 1–8.
78. Manuscrisul din păcate nepublicat al lui Marshall Cohen „The Concept of Metaphor“, pe care cu amabilitate mi-a dat permisiunea să-l consult, cuprinde numeroase exemple, precum și un excelent repertoriu al literaturii pe această temă.
79. *Odiseea*, cântul al XIX-lea, vv. 203–209 (*The Odyssey*, trans. Richmond Lattimore, New York, 1967, p. 287) [trad. rom. de Eugen Lovinescu, Ed. Tineretului, București, 1966, vol. II, pp. 90–91 – *n. tr.*].
80. „Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie“, *Die Antike*, vol. XII, 1936.
81. Diels–Kranz, fragm. B67 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. I, partea a 2-a, p. 359 – *n. tr.*].
82. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Bern, 1947.
83. Bruno Snell, „From Myth to Logic: the Role of the Comparison“, în *The Discovery of the Mind*, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, p. 201.
84. Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, p. 135. Studiul lui Jonas „Noblețea văzului“ este de neprețuit ajutor în clarificarea istoriei gândirii occidentale.
85. Diels–Kranz, fragm. 101a [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. I, partea a 2-a, p. 363 – *n. tr.*].
86. Aristotel pare să fi gândit astfel într-unul dintre tratatele lui științifice: „Dintre aceste facultăți, pentru simplele nevoi ale vieții și prin el însuși, cel mai important este văzul, dar pentru minte [*nous*] și în chip indirect [*katá symbebekós*], mai important este auzul. ... [El] contribuie în cea mai mare măsură la înțelepciune. Căci discursul, care este cauza învățării, este așa pentru că e audibil; dar este audibil nu prin el însuși, ci indirect, deoarece vorbirea constă în cuvinte, iar fiecare cuvânt este un simbol rațional. Așa se face că, dintre cei ce au fost lipsiți de la naștere de unul sau altul dintre simțuri, orbii sunt mai inteligenți decât surzii și mușii“. Numai că se pare că nu și-a amintit niciodată de această observație atunci când a scris filozofie. Aristotel, *Despre simțire și cele sensibile*, 437a4–17 [în Aristotel, *De anima. Parva naturalia*, trad. de C. Noica, Ș. Mironescu și N.I. Ștefănescu, Ed. Științifică, București, 1996, p. 166 – *n. tr.*].
87. *Op. cit.*, p. 152.
88. Vezi Hans Jonas, cap. 3, despre Philon din Alexandria, îndeosebi pp. 94–96, în *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954, care constituie partea a doua a cărții sale *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934.
89. *The Phenomenon of Life*, pp. 136–147. Cf. *Von der Mythologie*, pp. 138–152.
90. Bonn, 1960, pp. 200 și urm.
91. *Theaitetos*, 155d [ed. rom. cit., p. 82 – *n. tr.*].
92. 982b11–22 [ed. rom. cit., p. 53 – *n. tr.*].

93. 983a14-20 [ed. rom. cit., p. 54 - n. tr.].
94. Vezi, de exemplu, *Etica nicomahică*, VI, 8, unde *nous* este percepția mentală (*áisthesis*) a „termenilor imobili și primi“, pentru care „nu există *logos*“ (1142a25-27) [trad. rom. de Stella Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 143-144 - n. tr.]. Cf. 1143b5 [ed. rom. cit., p. 147 - n. tr.].
95. *Scrisoarea a șaptea*, 341b-343a, parafrază.
96. În 2 iulie 1885.
97. Nr. 160 [trad. rom. de Radu Gabriel Pârvu și Ioana Pârvulescu, Humanitas, București, 2015, p. 99 - n. tr.].
98. *Nietzsche*, Pfullingen, 1961.
99. *Cercetări filozofice*, paragrafele 119, 38, 109 (*Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, New York, 1953) [trad. rom. de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2003, pp. 166, 124, respectiv 164 - n. tr.].
100. *Phaidros*, 274e-277c [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2006, pp. 126-131 - n. tr.].
101. *Fizica*, 209b15.
102. 285e-286a [trad. rom. de Elena Popescu, în Platon, *Opere*, vol. VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 436 - n. tr.].
103. 275d-277a [ed. rom. cit., pp. 127-130, aici p. 128 - n. tr.].
104. *Philebos*, 38e-39b [ed. rom. cit., pp. 229-230 - n. tr.].
105. *Ibid.*, 39b-c [ed. rom. cit., p. 230 - n. tr.].
106. *Scrisoarea a șaptea*, 342 [trad. rom. de Constantin Noica, în Platon, *Dialoguri*, ELU, București, 1968, pp. 432-433 - n. tr.].
107. *Ibid.*, 344b [ed. rom. cit., p. 435 - n. tr.].
108. *Ibid.*, 343b [ed. rom. cit., p. 434 - n. tr.].
109. *Ibid.*, 341c [ed. rom. cit., p. 432 - n. tr.].
110. *Critica rațiunii pure*, B33 [ed. rom. cit., p. 65 - n. tr.]. Pentru că „Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung ... bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen“ („Nu prin simplul fapt că gândesc cunosc un obiect oarecare, ci numai prin aceea că determin o intuiție ... pot cunoaște un obiect oarecare“) [ed. rom. cit., pp. 313-314 - n. tr.].
111. Citatul e dintr-o prelegere timpurie a lui Heidegger despre *Sofistul* lui Platon (1924-1925), după o transcriere literală, pp. 8 și 155, 160. Vezi și comentariul lui Cornford la *Sofistul*, în *Plato's Theory of Knowledge*, p. 189 și n. 1, unde se spune despre *noéin* că semnifică actul de „intuire (*nóesis*)“, care vede în mod direct, fără ... raționare discursivă“.
112. 38c-e [ed. rom. cit., pp. 228-229 - n. tr.].
113. Cap. I al volumului de față, p. 53.
114. Aristotel, *Metafizica*, 1003a21 [ed. rom. cit., pp. 119-120 - n. tr.].
115. *Ibid.*, 984b10 [ed. rom. cit., p. 57 - n. tr.].
116. Toma d'Aquino, *De veritate*, quaest. I, art. 1.

117. *Critica rațiunii pure*, B82, B83 [ed. rom. cit., pp. 96-97 - n. tr.].
118. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, nr. 44 (a), p. 217 [ed. rom. cit., p. 290 - n. tr.].
119. Vezi Aristotel, *Analitica secundă*, 100b5-17.
120. *An Introduction to Metaphysics* (1903), trans. T.E. Hulme, Indianapolis, New York, 1955, p. 45 [ed. rom.: Henri Bergson, *Introducere în metafizică*, trad. de Diana Moroșanu, Ed. Institutul European, Iași, 1998, pp. 43-44 - n. tr.].
121. *Ibid.*
122. *Critica rațiunii pure*, B84 și B189-B191 [ed. rom. cit., pp. 97, respectiv 182-184 - n. tr.].
123. *An Introduction to Metaphysics*, p. 45 [ed. rom. cit., p. 44 - n. tr.].
124. *Protrepticul*, B87 [ed. rom. cit., p. 115 - n. tr.].
125. 1072b27 [ed. rom. cit., p. 392 - n. tr.].
126. 1072a21 [ed. rom. cit., p. 390 - n. tr.].
127. De această greșală de traducere suferă pe alocuri și monografia lui W.D. Ross, *Aristotle*, Meridian Books, New York, 1955; este îmbucurător că ea nu se regăsește și în traducerea *Metafizicii* datorată lui și apărută în culegerea *The Basic Works of Aristotle*, editată de Richard McKeon.
128. *Philosophy of History*, Introd., p. 9 [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, ed. cit., p. 12 - n. tr.].
129. *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox, London, Oxford, New York, 1967, adăugire la paragr. 2, p. 225 [ed. rom. cit., p. 22 - n. tr.].
130. *Wegmarken*, p. 19.
131. *Etica nicomahică*, 1175a12 [ed. rom. cit., p. 247 - n. tr.].
132. *Tractatus*, 4.01 [ed. rom. cit., p. 119 - n. tr.]. Mi se pare evident că limbajul teoriei wittgensteiniene timpurii a limbajului este solid înrădăcinat în vechea axiomă metafizică a adevărului ca *adequatio rei et intellectus*; necazul cu această teorie a fost și a rămas acela că o atare corespondență este posibilă doar ca intuiție, mai precis ca o imagine internă care copiază obiectul vizibil dat de sensibilitate. „Imaginea logică a unui fapt“, care după Wittgenstein este un „gând“ (urmez aici Introducerea lui Bertrand Russell la ediția bilingvă a *Tractatus*-ului, Londra, 1961, p. XII), constituie o contradicție în termeni dacă nu luăm cuvântul „imagine“ [în engleză *picture* - n. tr.] ca pe o expresie metaforică. Există, desigur, o „relație între limbaj și lume“, dar, oricare ar fi ea, cert e că nu poate fi una „pictorială“. Dacă ar fi pictorială, atunci orice propoziție, dacă nu cumva redă și repetă o eroare accidentală din percepția senzorială (ceva arată ca un copac, dar la o examinare mai atentă se dovedește a fi un om), ar fi adevărată; or despre un „fapt“ pot să formulez nenumărate propoziții care spun ceva inteligibil fără a fi neapărat adevărate: „Soarele se rotește în jurul Pământului“, „În septembrie 1939 Polonia a invadat Germania“ - una fiind o eroare, cealaltă, o minciună. Există, pe de altă parte, propoziții care sunt în mod inerent inacceptabile, ca de pildă „Triunghiul râde“, citată în text, care nu este un enunț nici adevărat, nici fals, ci unul lipsit de sens. Singurul criteriu lingvistic intern pentru propoziții este sensul sau lipsa de sens.

Având în vedere aceste dificultăți cât se poate de evidente și faptul că Wittgenstein însuși a repudiat mai târziu „teoria propozițiilor ca imagini”, este interesant să aflăm cum anume i-a venit ea în minte la început. Despre asta există, cred, două versiuni. Potrivit uneia, el „citea într-o bună zi o publicație în care se găsea o imagine schematică ce reda succesiunea posibilă a evenimentelor dintr-un anumit accident rutier. Imaginea servea acolo ca o propoziție, așadar ca o descriere a unei stări de lucruri posibile. Ea îndeplinea această funcție grație unei corespondențe între părțile respectivei scheme și lucrurile din realitate. Atunci i-a venit în minte lui Wittgenstein că analogia putea fi inversată spunând că *propoziția* servește ca *imagine*, în virtutea unei corespondențe similare între părțile ei și lume. Modul în care părțile propoziției sunt combinate – *structura* propoziției – zugrăvește o combinație posibilă a unor elemente din realitate” (vezi G.H. Von Wright, „Schită biografică”, în cartea lui Norman Malcolm *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London, 1958, pp. 7–8). Ceea ce pare aici decisiv este că Wittgenstein nu s-a inspirat din realitate, ci dintr-o *reconstituire schematică* a unui eveniment ce fusese deja supus unui proces de gândire; adică a pornit de la o ilustrare a unui gând. În *Cercetări filozofice* (663) există o observație ce sună ca o infirmare a acestei teorii: „Dacă spun «Îl am în vedere pe el», atunci este foarte probabil să-mi treacă prin minte o imagine ..., dar imaginea este doar ca o ilustrare la o povestire. Numai din ea nu se poate, de cele mai multe ori, conchide nimic; abia dacă cunoaștem povestirea știm ce semnifică imaginea” [ed. rom. cit., p. 326 – n. tr.].

Cea de-a doua versiune a originii „teoriei propozițiilor ca imagini” se găsește în *Tractatus*-ul însuși (4.0311) [ed. rom. cit., p. 123 – n. tr.] și sună și mai plauzibil. Wittgenstein, care a înlocuit teoria sa timpurie cu teoria jocurilor de limbaj, pare a fi fost influențat de un alt joc practicat pe atunci destul de des în societate, jocul de-a *tableaux vivants*: regulile acestuia cereau de la un participant să ghicească ce propoziție era exprimată de *tableau*-ul *vivant* pus în scenă de un grup de persoane. „Un nume desemnează un lucru, altul un alt lucru, și ele se combină între ele. În felul acesta întregul grup – aidoma unui *tableau vivant* – prezintă o stare de lucruri”; se presupune, efectiv, că el articulează o propoziție.

Pomenesc aceste lucruri spre a arăta stilul de gândire al lui Wittgenstein. Ele pot explica „ceea ce ne nedumerește la filozofia sa mai târzie ..., că este atât de îmbucătățită”, că nu are „un plan de ansamblu”. (Vezi excelenta prezentare făcută de David Pears în cartea sa *Ludwig Wittgenstein*, New York, 1970, pp. 4 și urm.). *Tractatus*-ul pornește și el de la o observație răzleață, din care însă autorul său a fost capabil să dezvolte o teorie consecventă care l-a scutit de a mai face alte observații răzlețe și i-a permis să scrie o lucrare articulată. În pofida turnurilor sale deseori abrupte, *Tractatus*-ul este pe deplin coerent. *Cercetări filozofice* arată cum funcționa efectiv această minte neconținut activă, dacă nu era, aproape în mod accidental, ghidată de câte o unică asumție, cum ar fi teza că „trebuie neapărat ... să existe ceva comun între structura propoziției și cea a faptului”. (Russell, *op. cit.*, p. X, spune pe drept cuvânt că aceasta este „cea mai fundamentală teză a teoriei dlui Wittgenstein”). Cea mai izbitoare proprietate a *Cercetărilor filozofice*

este stilul lor sacadat: e ca și cum cineva ar fi pus în act acel *stai-și-gândește* inerent gândirii, în așa măsură încât a oprit întregul proces de gândire și a curmat orice fir ideatic, înfășurându-se asupra lui însuși. Traducerea engleză atenuează întru câtva această trăsătură redând repetitivul „*Denk dir*” printr-o varietate de expresii precum „presupune”, „imaginează-ți” etc.

133. *Cercetări filozofice*, însemnările 466–471 [ed. rom. cit., pp. 287–288 – n. tr.].

CAPITOLUL III CE NE FACE SĂ GÂNDIM?

1. Platon, *Timaios*, 90c (vezi mai jos nota 35, p. 432) [ed. rom. cit., p. 370 – n. tr.].
2. Vezi foarte utila *Theory and Praxis* a lui Nicholas Lobkowitz, p. 7 n.
3. *Banchetul*, 204a [ed. rom. cit., p. 136 – n. tr.].
4. Pindar, *Nemeiene*, 6 (*The Odes of Pindar*, trans. Richmond Lattimore, Chicago, 1947, p. III) [trad. rom. de Stella Petecel, în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 264 – n. tr.].
5. *Istoriile*, I, 131.
6. *Sofistul*, 219b [ed. rom. cit., p. 13 – n. tr.].
7. *Republica*, 518c.
8. *Discursuri*, cartea a II-a, Introducere.
9. Bruno Snell, „Pindar’s Hymn to Zeus”, *The Discovery of the Mind*, pp. 77–79.
10. *Nemeiene*, 4, *Istmice*, 4 (trans. Lattimore) [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 285 – n. tr.].
11. *Istmice*, 4.
12. Tucidide, II, 41 [ed. rom. *Războiul peloponesiac*, trad. de N.I. Barbu, Ed. Științifică, București, 1966, pp. 258–259 – n. tr.].
13. *Protrepticul*, B19 și B110 [ed. rom. cit., pp. 65, 131 – n. tr.]. Cf. *Etica eudemică*, 1216a11.
14. *Protrepticul*, B109 [ed. rom. cit., p. 131 – n. tr.].
15. *Despre supremul bine și supremul rău*, II, 13 [trad. rom. de Gheorghe Ceașescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 85 – n. tr.].
16. Heraclit, B29 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 354 – n. tr.].
17. *Banchetul*, 208c [ed. rom. cit., p. 144 – n. tr.].
18. *Ibid.*, 208d [ed. rom. cit., p. 144 – n. tr.].
19. Anaximandru pare a fi fost primul care a identificat divinul cu *ápeiron*-ul, cu Ne-limitatul, a cărui natură era de a fi peren – fără vârstă, nemuritor, nepieritor.
20. Fragm. 30 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, pp. 230–231 – n. tr.].
21. Charles H. Kahn, în fascinantul său studiu „Verbul grec «a fi» și conceptul de Ființă”, examinează „utilizarea prefilozofică a acestui verb care ... servește pentru a exprima în greacă conceptul de Ființă” (p. 245). În *Foundations of Language*, vol. 2, 1966, p. 255.

22. B30 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. I, partea a 2-a, p. 354 – n. tr.].
23. Snell, *op. cit.*, p. 40.
24. Kahn, *op. cit.*, p. 260.
25. Fragm. 3 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. I, partea a 2-a, p. 232 – n. tr.].
26. *Protrepticul*, B110 [ed. rom. cit., p. 131 – n. tr.].
27. *Philebos*, 28c [ed. rom. cit., p. 212 – n. tr.].
28. *Banchetul*, 212a [ed. rom. cit., p. 150 – n. tr.].
29. *Etica nicomahică*, 1178b3, 1178b22, 1177b33 [ed. rom. cit., pp. 257, 258, respectiv 255 – n. tr.].
30. *Timaios*, 90d, a [ed. rom. cit., p. 371 – n. tr.].
31. Citat după articolul lui Jeremy Bernstein „The Secrets of the Old One – II“, *The New Yorker*, 17 martie 1973.
32. Francis MacDonald Cornford, *Plato and Parmenides*, New York, 1957, Introd., p. 27.
33. *Protrepticul*, B65 [ed. rom. cit., p. 101 – n. tr.].
34. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 189.
35. *Timaios*, 90b, c [ed. rom. cit., p. 370 – n. tr.].
36. *Philebos*, 59 b, c [ed. rom. cit., p. 261 – n. tr.].
37. „Philosophie der Weltgeschichte“, *Hegel Studienausgabe*, vol. I, p. 291.
38. *De rerum natura*, cartea a II-a, versurile de început (*On the Nature of the Universe*, trans. Ronald Latham, Penguin, Harmondsworth, 1951, p. 60) [ed. rom.: *Poemul naturii*, trad. de T. Naum, Ed. Științifică, București, 1965, p. 79 – n. tr.].
39. Citatele din Herder și din Goethe le datorez interesantului studiu al lui Hans Blumenberg despre navigație, naufragii și spectator ca „metafore existențiale“, intitulat „Beobachtungen an Metaphern“, din *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XV, fasciculul 2, 1971, pp. 171 și urm. Pentru Voltaire, vezi articolul „Curiosité“ din al său *Dictionnaire philosophique*. Pentru Herder, vezi și *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1792, Scrisoarea 17; iar pentru Goethe, *Goethes Gespräche*, ed. Artemis, Zürich, 1949, vol. 22, nr. 725, p. 454.
40. 1177b27–33 [ed. rom. cit., p. 255 – n. tr.].
41. *Theaitetos*, 155d [ed. rom. cit., pp. 82–83 – n. tr.].
42. *Cratylus*, 408b [trad. rom. de Simina Noica, în *Platon, Opere*, vol. III, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 285 – n. tr.].
43. B21a [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. I, partea a 2-a, p. 601 – n. tr.].
44. B54 [*ibid.*, p. 357 – n. tr.].
45. B123 [*ibid.*, p. 366 – n. tr.].
46. B93 [*ibid.*, p. 362 – n. tr.].
47. B107 [*ibid.*, p. 364 – n. tr.].
48. B32 [*ibid.*, p. 355 – n. tr.].
49. B108 [*ibid.*, p. 364 – n. tr.].
50. *The Friend*, III, 192, *apud* Herbert Read, în *Coleridge as Critic*, London, 1949, p. 30.
51. Acum, împreună cu două explicații ulterioare, o Introducere și un Epilog, în *Wegmarken*, pp. 19 și 210.
52. 1714, nr. 7.
53. *Critica rațiunii pure*, B641 [ed. rom. cit., pp. 487–488 – n. tr.].
54. *Werke*, 6. Ergänzungsband, ed. M. Schröter, München, 1954, p. 242.
55. *Ibid.*, p. 7.
56. Vezi lucrarea publicată postum *System der gesamten Philosophie*, din 1804, în *Sämtliche Werke*, Abt. I, Stuttgart, Augsburg, 1860, vol. VI, p. 155.
57. *Sämtliche Werke*, Abt. II, vol. VII, p. 174.
58. *Ibid.*, Abt. II, vol. III, p. 163. Cf. și Karl Jaspers, *Schelling*, München, 1955, pp. 124–130.
59. Paris, 1958, pp. 161–171 [ed. rom.: J.-P. Sartre, *Greața*, trad. de Alexandru George, Univers, București, 1990, pp. 167–177 – n. tr.].
60. Vezi *Preisschrift*-ul „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ (1764), Considerația a patra, nr. 1, *Werke*, vol. I, pp. 768–769.
61. „Über den Optimismus“, *Werke*, vol. I, p. 594.
62. „Așa grăit-a Zarathustra“, în *Ecce homo*, nr. 1 [ed. rom.: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, trad. de Mircea Ivănescu, Humanitas, București, 2012, p. 108 – n. tr.].
63. *Știința voioasă*, cartea a patra, nr. 341 [ed. rom. cit., pp. 220–221 – n. tr.].
64. 130d–e [trad. rom. de Sorin Vieru, în *Platon, Opere*, vol. VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 88 – n. tr.].
65. *Tusculanae disputationes*, III, iii, 6.
66. *Ibid.*, III, xiv, 30. Cf. Horațiu, *Epistulae*, I, vi, 1. Plutarh (în *De recta ratione*, 13) pomeneste maxima stoică și i-o atribuie – în traducere greacă, *me thaumázein* – lui Pitagora. Se presupune că Democrit ar fi elogiat *athaumastia* și *athambia* drept înțelepciune stoică, dar se pare că el n-a avut în vedere decât imperturbabilitatea și neînfricarea „înțeleptului“.
67. *Hegel's Philosophy of Right*, Introd., p. 13 [*Principiile filozofiei dreptului*, ed. cit., p. 20 – n. tr.].
68. *L'œuvre de Pascal*, ed. Pléiade, Bruges, 1950, 294, p. 901 [Traducerea pasajului preluată parțial din Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Ioan Alexandru Badea, Ed. Univers, București, 1978, p. 79 – n. tr.].
69. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), ed. Meiner, 1962, pp. 12 și urm.
70. Trans. J. Sibree, New York, 1956, p. 318 [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, ed. cit., p. 300 – n. tr.].
71. *Ibid.*, p. 28.
72. Această transformare e deosebit de grăitoare când împrumutul din filozofia greacă este cel mai evident, bunăoară ca atunci când Cicero spune că omul e menit *ad mundum contemplandum*, iar apoi adaugă imediat: *et imitandum* (*De natura deorum*, II, xiv, 37), ceea ce el înțelege în sens strict moral-politic, și nu științific, cum avea să înțeleagă, multe secole mai târziu, Francis Bacon, scriind: „Oamenii nu pot

- stăpâni natura decât supunându-i-se; iar ceea ce în contemplare se înfățișează drept cauză în acțiune se înfățișează drept regulă..." (*Novum Organon*, ed. Oxford, 1889, p. 192) [ed. rom.: *Noul Organon*, trad. de N. Petrescu și M. Florian, Ed. Academiei, București, 1957, pp. 73-74 - n. tr.].
73. *Poemul naturii*, II, 1174 (*On the Nature of the Universe*, trans. Latham, p. 95) [ed. rom. cit., p. 135 - n. tr.].
74. *Discursuri*, cartea I, cap. 17 [ed. rom.: *Diatribes*, trad. de Andreea Ștefan, Ed. Seneca, București, 2018, p. 83 - n. tr.].
75. *Ibid.*, cartea I, cap. 15 [ed. rom. cit., p. 74 - n. tr.].
76. *Manualul*, 72 (*The Stoic and Epicurean Philosophers*, ed. Whitney J. Oates, New York, 1940, p. 482) [ed. rom.: Epictet / Marc Aureliu, *Manualul / Către sine*, trad. de D. Burtea și M. Peucescu, Ed. Minerva, București, 1977, p. 34 - n. tr.].
77. *Discursuri*, cartea I, cap. 1 [ed. rom. cit., p. 12 - n. tr.].
78. *Manualul*, 8 (ed. Oates, p. 470) [ed. rom. cit., p. 7 - n. tr.]; *Fragmente*, 8 (ed. Oates, p. 460) [ed. rom. cit., p. 58 - n. tr.].
79. *Poemul naturii*, V, 7 și urm. (traducerea autoarei) [ed. rom. cit., p. 259 - n. tr.].
80. *De republica*, I, 7.
81. *Ibid.*, III, 23.
82. *Ibid.*, V, 1.
83. Având, firește, drept model visul lui Er din finalul *Republicii* lui Platon. Pentru diferențele importante dintre cele două, vezi analiza regretatului filolog german Richard Harder, „Über Ciceros Somnium Scipionis“, în *Kleine Schriften*, München, 1960, pp. 354-395.
84. „Discourses on Davila“, *The Works of John Adams*, ed. Charles Francis Adams, Boston, 1850-1856, vol. VI, p. 242.
85. *Oedip la Colonos*.
86. *Politica*, 1267a12.
87. *Etica nicomahică*, 1178a29-30 [ed. rom. cit., p. 257 - n. tr.].
88. Fragn. 146 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea I, p. 515 - n. tr.].
89. *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Modern Library, New York, n.d., vol. II, p. 471 [ed. rom.: Edward Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*. O antologie: de la apogeul Imperiului până la sfârșitul domniei lui Iustinian, trad. de Dan Hurmuzescu, Humanitas, București, 2018 - n. tr.].
90. I, 30; traducerea engl. a cuvintelor *hos philosophéon gen pollén theorías héineken epelélythas* e făcută de mine [vezi și trad. rom. de Felicia Vanț Ștef și Adelina Piatkowski, în Herodot, *Istorie*, Ed. Științifică, București, 1961, vol. I, p. 26 - n. tr.].
91. I, 32 [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 28 - n. tr.].
92. Conținutul acestui adagiu a fost pe deplin explicat abia în analizele consacrate de Heidegger morții în *Ființă și timp*, analize inspirate metodologic de faptul că viața oamenilor - ca deosebită de „lucruri“, care-și încep existența mundană când sunt complete și terminate - este completă abia când nu mai este. Așadar, doar anticipându-și propria moarte, ea poate să „apară“ ca un întreg și să fie supusă analizei.

93. E. Diehl (ed.), *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1936, fragm. 16.
94. *Ibid.*, fragm. 13, rd. 63-70.
95. *Ibid.*, fragm. 14.
96. *Charmides*, 175b [versiunea românească a Siminei Noica, din Platon, *Opere*, vol. I (Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1975, p. 209), sună într-un cântec diferit în acest loc - n. tr.].
97. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 23: „Das Denken ... sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist“ [vezi și trad. din ed. rom.: *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, *Logica*, trad. de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, Humanitas, București, 1995, pp. 17-18 - n. tr.].
98. Parcurgând literatura consacrată acestei teme, constăți cu surprindere cât de puțin a contribuit toată această erudiție la înțelegerea omului Socrate. Singura excepție mi se pare a fi un fel de profil inspirat datorat clasicistului și filozofului Gregory Vlastos, intitulat „Paradoxul Socrate“. Vezi Introducerea la volumul colectiv îngrijit de domnia sa *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971.
99. 173d [ed. rom. cit., p. 118 - n. tr.].
100. Privitor la problema socratică, vezi scurta și cumpănită prezentare făcută de Laszlo Versényi ca Apendice la cartea sa *Socratic Humanism*, New Haven, London, 1963.
101. *Dante and Philosophy*, trans. David Moore, Harper Torchbooks, New York, Evans-ton, London, 1963, p. 267.
102. *Ibid.*, p. 273.
103. A se vedea în acest sens *Theaitetos* și *Charmides*.
104. *Menon*, 80e [trad. rom. de Liana Lupaș și Petru Creția, în Platon, *Opere*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 387 - n. tr.].
105. Ideea, frecvent avansată, că Socrate încearcă să-și ghideze prin întrebări interlocutorul spre anumite rezultate de care el însuși este dinainte convins - cum procedează un profesor inteligent cu elevii săi - mi se pare total greșită, chiar și când este ingenios susținută, precum în eseul lui Vlastos pomenit mai înainte, unde acesta sugerează (p. 13) că Socrate voia ca interlocutorul „să descopere ... el însuși“, precum în *Menon*, dialog care însă nu este aporetic. Tot ce se poate spune este că Socrate voia ca partenerii săi de dialog să fie la fel de descumpăniți cum era și el. El era sincer când afirma despre sine că nu dorește să-i învețe pe ceilalți nimic. În *Charmides*, bunăoară, îi spune lui Critias: „Tu mă îndemni cu vorba ca și cum eu aș recunoaște că știu cele despre care te întreb și ca și cum n-ar trebui decât să vreau ca să fiu de acord cu tine. Numai că lucrurile nu stau tocmai așa, ci eu întârzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc“ (165b; cf. 166c-d) [trad. rom. de Simina Noica, în Platon, *Opere*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1975, pp. 195, respectiv 197 - n. tr.].
106. Diehl, fragm. 16.

107. *Menon*, 80c [ed. rom. cit., p. 386 – n. tr.]. Cf. pasajul reprodus mai înainte, în nota 105.
108. *Memorabilia*, IV, vi, 15 și IV, iv, 9.
109. *Sofistul*, 226–231.
110. *Apărarea lui Socrate*, 23b.
111. *Ibid.*, 30a.
112. Xenofon, *Memorabilia*, IV, iii, 14.
113. *Antigona*, 353.
114. Textul german, din *Was heißt „Denken“?*, Tübingen, 1954, p. 52, sună astfel: „Sokrates has zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein“.
115. G. Humphrey, *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, London, New York, 1951, p. 312.
116. Tucidide, II, 40 [*Războiul Peloponesiac*, ed. cit., p. 257 – n. tr.].
117. *Lysis*, 204b–c [trad. rom. de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 213 – n. tr.].
118. Fragm. 145, 190 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea I, pp. 514, respectiv 523 – n. tr.].
119. *Gorgias*, 474b, 483a–b [trad. rom. de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere*, vol. I, ed. cit., pp. 327, respectiv 340 – n. tr.].
120. *Ibid.*, 482c [ed. rom. cit., p. 339 – n. tr.].
121. *Ibid.*, 482c, 484c, d [ed. rom. cit., pp. 339, respectiv 341–342 – n. tr.].
122. Aristotel a susținut în repetate rânduri că gândirea „produce” fericirea, precizând însă că nu o face în felul în care medicina produce sănătatea, ci în felul în care sănătatea ne face sănătoși. *Etica nicomahică*, 1144a [ed. rom. cit., p. 149 – n. tr.].
123. Diels–Kranz, 45 [*Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea I, p. 505 – n. tr.].
124. 254d [ed. rom. cit., p. 71 – n. tr.].
125. *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh, New York, Evanston, London, 1969, pp. 24–25.
126. 255d [ed. rom. cit., p. 73 – n. tr.].
127. *Sofistul*, 255e [în acest loc nu am preluat trad. pasajului din ed. rom. cit., p. 73 – n. tr.]; Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 282.
128. Heidegger, *Sophist*, prelegere stenografiată.
129. *Theaitetos*, 189e; *Sofistul*, 263e.
130. *Sofistul*, 253b [ed. rom. cit., p. 69 – n. tr.].

131. *Protagoras*, 339c.
132. *Ibid.*, 339b, 340b.
133. *Analitica secundă*, 76b22–25 [în *Organon*, vol. 3, trad. de Mircea Florian, Ed. Științifică, București, 1961, pp. 41–42 – n. tr.].
134. 1005b23–1008a2.
135. Nr. 36, *Werke*, vol. VI, p. 500.
136. Nr. 56, *ibid.*, p. 549.
137. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, *Werke*, vol. 4, pp. 51–55.
138. 304d [vezi trad. rom. de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere*, vol. II, ed. cit., pp. 103–104 – n. tr.].
139. *Etica nicomahică*, 1166a30 [ed. rom. cit., p. 219 – n. tr.].
140. *Ibid.*, 1166b5–25 [ed. rom. cit., pp. 220–221 – n. tr.].
141. *Etica*, IV, 52; III, 25 [trad. rom. de Al. Posescu, Humanitas, București, 2006, pp. 222, respectiv 128 – n. tr.].
142. *Philosophy* (1932), trans. E.B. Ashton, Chicago, London, 1970, vol. 2, pp. 178–179.

CAPITOLUL IV

UNDE SUNTEM CÂND GÂNDIM?

1. *Banchetul*, 174–175 [ed. rom. cit., pp. 86–89 – n. tr.].
2. Merleau-Ponty, *Signs*, ed. cit., „Filozoful și umbra lui“, p. 220.
3. Citat din Sebastian de Grazia, „About Chuang Tzu“, *Dalhousie Review*, vara 1974.
4. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, p. 465 n.
5. David Ross, *Aristotle*, p. 14 [ed. rom.: *Aristotel*, trad. de Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, Humanitas, București, 1998 – n. tr.].
6. *Protreptikos*, ed. Düring, B56 [ed. rom. cit., p. 97 – n. tr.].
7. *Fizica*, VI, viii, 189a5 [trad. rom. de N.I. Barbu, Ed. Științifică, București, 1966, p. 18 – n. tr.].
8. *Etica nicomahică*, 1141b24–1142a30. Cf. 1147a1–10 [ed. rom. cit., pp. 142–144, respectiv 158–159 – n. tr.].
9. *Critica rațiunii pure*, B49, B50.
10. *Gesammelte Schriften*, New York, 1946, vol. V, p. 287.
11. Partea a treia, „Despre viziune și enigmă“, nr. 2 [ed. rom.: Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. de Ștefan Aug. Doinaș, Humanitas, București, 2012, pp. 204–205 – n. tr.].
12. Vol. I, pp. 311 și urm.
13. Duns Scotus, *Opus Oxoniense* I, dist. 40, q. 1, n. 3. *Apud* Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962, p. III, n. 72.
14. *Critica rațiunii pure*, B294 și urm. [ed. rom. cit., pp. 243–244 – n. tr.].
15. „As I walked Out One Evening“, *Collected Poems*, p. 115 [trad. rom. de Florin Bican – n. tr.].
16. W.H. Auden, *The Dyer's Hand and Other Essays*, Vintage Books, New York, 1968.

17. *Time and Free Will* (1910), trans. F.L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, pp. 158, 167, 240 [ed. rom.: *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, trad. de Diana Morărașu, Ed. Institutul European, Iași, 1998, p. 190 – n. tr.].
18. Romani 7:15.
19. *Encyclopădie*, 12.
20. *On Human Freedom*, trans. Gutmann, p. 8 [Cercetări filozofice asupra esenței libertății umane, ed. cit., p. 42 – n. tr.].
21. *Critica rațiunii pure*, B172–B173 [ed. rom. cit., p. 166 – n. tr.].

VOLUMUL AL DOILEA VOIREA

CAPITOLUL I FILOZOFII ȘI VOINȚA

1. Vezi *Sofistul*, 253–254, și *Republica*, 517.
2. Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1960, vol. I, fragm. 4 [versiunea românească din *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. I, partea a 2-a, p. 232, sună astfel: „Privește cu gândul cum lucrurile depărtate sunt totuși cu adevărat apropiate” – n. tr.].
3. *Confesiuni*, cartea a XI-a, cap. xiii.
4. *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, 1950, p. 170.
5. *Ibid.*, p. 26.
6. 1174b6 și 1177a20. Vezi, de asemenea, obiecțiile aduse de Aristotel concepției platoniciene despre plăcere, 1173a13–1173b7 [ed. rom. cit., pp. 245, 253–254, respectiv 240–242 – n. tr.].
7. *Op. cit.*, p. 5.
8. Pentru cele ce urmează, vezi *Metafizica*, cartea a VII-a, cap. 7–10 [ed. rom. cit., pp. 236–246 – n. tr.].
9. *De anima*, 433a30 [ed. rom. cit., p. 205 – n. tr.].
10. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, New York, Evanston, 1960, pp. 182–183.
11. *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940, p. 307 [ed. rom.: *Filozofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995 – n. tr.].
12. „Dacă tot ce se petrece purcede din *necesitate* sau unele lucruri purced din *întâmplare* este o întrebare ce a prilejuit dispute între vechii filozofi cu mult înainte de întruparea Mântuitorului nostru ... Dar cea de-a treia cale de a face ca anumite lucruri să se petreacă, ... aceea a *liberului-arbitru*, e un lucru ce nu a fost niciodată menționat printre ei, cum n-a fost nici de către creștini la începutul creștinătății. ... De câteva veacuri încoace însă, învățații Bisericii Romane au scos voința omului de sub imperiul voinței Domnului; și au născocit o doctrină, cum că [voința

- omului] este liberă, fiind determinată ... de puterea voinței înseși.” „The Question concerning *Liberty, Necessity and Chance*”, *English Works*, 1841, vol. V, p. 1.
13. Vezi *Etica nicomahică*, cartea a V-a, cap. 8 [ed. rom. cit., pp. 122–124 – n. tr.].
14. *Ibid.*, cartea a III-a, 1110a17 [ed. rom. cit., p. 50 – n. tr.].
15. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, New York, 1949, p. 65.
16. Henry Herbert Williams, articolul despre voință (*Will*) din *Encyclopaedia Britannica*, ed. a II-a.
17. *De generatione*, cartea I, cap. 3, 317b16–18 [ed. rom.: *Despre generare și nimicire*, trad. de Andrei Cornea, Polirom, Iași, 2010, p. 98 – n. tr.].
18. *Ibid.*, 318a25–27 și 319a23–29 [ed. rom. cit., pp. 104, respectiv 111 – n. tr.].
19. *Meteorologica*, 339b27.
20. Cartea I, 1100a33–1100b18 [ed. rom. cit., p. 24 – n. tr.].
21. *De caelo*, 283b26–31.
22. *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, nr. 617 [vezi ed. rom.: *Voința de putere*, trad. de Claudiu Baciuc, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 397 – n. tr.].
23. *De civitate Dei*, cartea a XII-a, cap. xx.
24. *Ibid.*, cap. 13.
25. Calendarul nostru actual, în care nașterea lui Hristos constituie punctul de cotitură în raport cu care se măsoară timpul atât înspre trecut, cât și înspre viitor, a fost introdus la sfârșitul secolului al XVIII-lea. În manuale, despre această reformă se spune că a fost determinată de nevoia resimțită de învățați de a-și înlesni datarea evenimentelor din istoria antică fără a apela la un hățiș de măsurători felurite ale timpului. Hegel, din câte știu singurul filozof care a cugetat temeinic despre respectiva schimbare bruscă și remarcabilă, a văzut în ea semnul clar al unei cronologii autentic creștine, dat fiind că prin ea Hristos a devenit punctul de cotitură al istoriei universale. Mai semnificativ este faptul că potrivit noii scheme putem socoti timpul spre înapoi și spre înainte în așa fel încât trecutul să se prelungească în urmă la infinit, iar viitorul să se întindă în față de asemenea la infinit. Această dublă infinitate elimină ideile de început și de sfârșit, conferind oarecum omenirii un statut de realitate perpetuă pe pământ. Inutil să adăugăm că nimic nu putea fi mai străin gândirii creștine decât ideea unei nemuriri pământești a omenirii și a lumii sale.
26. Vezi articolul despre Voință din *Encyclopaedia Britannica*, menționat mai înainte, în nota 16, p. 439.
27. Vezi Dieter Nestle, *Eleutheria. Teil I: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Tübingen, 1967, pp. 6 și urm. Pare a nu fi cu totul întâmplător că etimologia modernă înclină să derive cuvântul *eleutheria* dintr-o rădăcină indo-europeană care avea înțelesul cuvintelor germane *Volk* sau *Stamm*, rezultatul fiind că numai cei ce aparțin aceleiași unități etnice pot fi recunoscuți „liberi” de

- către coetnicii lor. Oare această concluzie nu consună cam neconvenabil cu ideile erudiției germane din anii '30, când a fost lansată pentru prima dată?
28. *Critica rațiunii pure*, B476 [ed. rom. cit., p. 392 – n. tr.].
 29. *Über die aesthetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, scrisoarea a 19-a.
 30. *Lumea ca voință și reprezentare* (1818) (*The Will as Will and Idea*, trans. R.B. Haldane, J. Kemp, vol. I, pp. 39, 129, citat aici după Konstantin Kolenda, Introd. la Arthur Schopenhauer, *Essay on the Freedom of the Will*, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1960, p. viii) [ed. rom.: *Lumea ca voință și reprezentare*, trad. de Radu Gabriel Pârvu, Humanitas, București, 2012, vol. I, pp. 61, respectiv 147 – n. tr.].
 31. *Of Human Freedom* (1809), trans. James Guttman, Chicago, 1936, p. 24 [*Cercetări filozofice asupra esenței libertății umane*, ed. cit., p. 42 – n. tr.].
 32. *Dincolo de bine și de rău* (1885), nr. 18 [ed. rom. cit., p. 30 – n. tr.].
 33. „Așa grăit-a Zarathustra”, în *Ecce homo* (1889), nr. 1 [ed. rom. cit., p. 108 – n. tr.].
 34. *Ibid.*, nr. 3 [ed. rom. cit., p. 115 – n. tr.].
 35. Vezi Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (1935, trans. Charles F. Wallraff, Frederick J. Schmitz, Tucson, 1965); și Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, 1961.
 36. *Philosophy* (1932), trans. E.B. Ashton, Chicago, 1970, vol. 2, p. 167.
 37. „Das primäre Phänomenon der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft”, în *Sein und Zeit* (1926), Tübingen, 1949, p. 329 [„Fenomenul primordial al temporalității originare și autentice este viitorul”, *Ființă și timp*, ed. rom. cit., pp. 435–436 – n. tr.]; *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, trad. engl.: *Discourse on Thinking*, trans. John M. Anderson, E. Hans Freund, New York, 1966.
 38. Nota editoarei: n-am izbutit să depistez unde a folosit Kant această expresie.
 39. *English Works*, vol. V, p. 55.
 40. Scrisoare către G.H. Schaller din octombrie 1674. Vezi Spinoza, *The Chief Works*, ed. R.H.M. Elwes, New York, 1951, vol. II, p. 390.
 41. *Etica*, partea a III-a, prop. II, notă [ed. rom. cit., p. 112 – n. tr.]; Scrisoarea către Schaller, în *op. cit.*, p. 392.
 42. *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott, Oxford, 1948, cap. 21 [ed. rom.: *Leviatanul*, trad. de Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2017, p. 165 – n. tr.].
 43. *Essay on the Freedom of the Will*, p. 43 [ed. rom.: *Despre libertatea voinței*, trad. de Ioan Deac și Adrian Sârbu, Ed. Paideia, București, 2003 – n. tr.].
 44. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1867), cap. XXVI, citat după *Free Will*, ed. Sidney Morgenbesser, James Walsh, Englewood Cliffs, 1962, p. 59.
 45. Vezi Martin Kähler, *Das Gewissen* (1878), Darmstadt, 1967, pp. 46 și urm.
 46. Vezi *Legile*, cartea a IX-a, 865e [ed. rom. cit., pp. 277–278 – n. tr.].
 47. *Op. cit.*, pp. 63–64.
 48. *Notebooks 1914–1916*, biling. ed., trans. G.E.M. Anscombe, New York, 1961, fragmentul poartă data de 5 august 1916, p. 80e; cf. și 86e–88e.

49. Augustin, *De libero arbitrio*, cartea a III-a, cap. iii [vezi și trad. rom. de Vasile Sav, ed. bilingvă, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp. 221–223 – n. tr.].
50. În Răspunsul la *Obiecția XII* împotriva Meditației întâi: „Cât despre libertate, nu s-a afirmat nimic în ce o privește decât lucrurile pe care le resimțim zilnic în noi înșine și ne sunt cunoscute prin lumina naturală a minții” [ed. rom.: René Descartes, *Două tratate filozofice*, trad. de Constantin Noica, Humanitas, București, 1992, p. 331 – n. tr.].
51. Meditația a patra [ed. rom. cit., pp. 276–278 – n. tr.].
52. *Principii filozofice*, partea I, princ. XL [trad. rom. de Ioan Deac, Ed. Iri, București, 2000, p. 97 – n. tr.].
53. *Ibid.*, princ. XLI [ed. rom. cit., p. 98 – n. tr.].
54. *Critica rațiunii pure*, B571 [ed. rom. cit., p. 553 – n. tr.].
55. *Op. cit.*, pp. 98–99 [*Lumea ca voință și reprezentare*, ed. cit., vol. I, p. 203 – n. tr.].
56. *Critica rațiunii pure*, B477 [ed. rom. cit., p. 392 – n. tr.].
57. Vezi Hans Jonas, „Jewish and Christian Elements in Philosophy”, în *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974.
58. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Félix Alcan, 1934, p. 22.
59. *Ibid.*, p. 24.
60. Așa scria Wilhelm Windelband în celebra sa *Istorie a filozofiei* (1892), New York, 1960, p. 314. Tot el îl numea pe Duns Scotus „cel mai mare dintre scolastici” (p. 425).
61. John Duns Scotus, *Philosophical Writings: A Selection*, trans. Allan Wolter, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1962, pp. 84 și 10.
62. Hans Jonas, *op. cit.*, p. 29.
63. *Op. cit.*, p. 10.
64. *Ibid.*, p. 33.
65. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (1889), trans. F.L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, 1960, p. 142 [*Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, ed. cit., p. 124 – n. tr.].
66. *Ibid.*, pp. 240 și 167 [ed. rom. cit., p. 190 – n. tr.].
67. *Principii filozofice*, nr. XLI (*The Philosophical Works of Descartes*, p. 235) [ed. rom. cit., p. 98 – n. tr.].
68. Răspuns la obiecțiile împotriva Meditației a cincea, *op. cit.*, p. 225 [*Două tratate filozofice*, ed. cit. – n. tr.].
69. Duns Scotus, *op. cit.*, p. 171.
70. Vezi exhaustiva analiză a raționamentului fatalist făcută de el în volumul *Dilemmas*, Cambridge, 1969, pp. 15–35.
71. *Ibid.*, p. 28.
72. *De fato*, XIII, 30–XIV, 31 [ed. rom.: *De fato / Despre destin*, ed. bilingvă, trad. de Mihaela Paraschiv, Polirom, Iași, 2000, pp. 83–85 – n. tr.].
73. *Ibid.*, XV, 35 [ed. rom. cit., p. 89 – n. tr.].

74. După cum arătase deja Chrysippos. Vezi *ibid.*, XX, 48 [ed. rom. cit., pp. 101–103 – *n. tr.*].
75. *Confessio Philosophi*, biling. ed., ed. Otto Saame, Frankfurt, 1967, p. 66 [vezi trad. din ed. rom.: „Confesiunea filozofului“, trad. de Ioana Rucsandra Dascălu, în G.W. Leibniz, *Opere*, vol. I. *Metafizica*, ed. coord. Adrian Niță, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2015, pp. 154–204 – *n. tr.*].
76. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 204, în „*Naturphilosophie I A: Begriff der Bewegung*“.
77. Vezi Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a II-a, „Despre mântuire“: „Voința nu poate nimic retrospectiv. ... Mânia ei ascunsă e că timpul nu curge îndărăt; «faptul acela ce s-a petrecut» – aceasta este stânca pe care nu o poate ea rostogoli“ [ed. rom. cit., p. 187 – *n. tr.*].
78. Vezi cap. III, pp. 316–317 și nota 89, p. 451.
79. *Confessio Philosophi*, ed. cit., p. 110 [„Confesiunea filozofului“, ed. rom. cit. – *n. tr.*].
80. *Ibid.*, p. 122.
81. *Ibid.*, pp. 42, 44, 76, 92, 98, 100.
82. *Apud* Walter Lehmann, în Introducerea sa la o antologie de scrieri germane, *Meister Eckhart*, Göttingen, 1919, prop. 15, p. 16.
83. Eseul este acum disponibil în volumul *Essais d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961.
84. Disponibilă acum și în engleză: *Introduction to the Readings of Hegel*, ed. Allan Bloom, New York, 1969, p. 134.
85. *Op. cit.*, p. 177.
86. *Filozofia dreptului*, Prefață; *Enciclopedia*, nr. 465 în ed. a doua.
87. *Op. cit.*, loc. cit.
88. *Ibid.*, pp. 177 și 185, notă.
89. *Ibid.*, p. 188.
90. *Jenenser Logik*, p. 204.
91. Koyré, *op. cit.*, p. 183, unde este citat Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1932, vol. II, pp. 10 și urm.
92. Koyré, *op. cit.*, p. 177.
93. Platon, *Republica*, 329 b–c.
94. Koyré, *op. cit.*, p. 166.
95. *Ibid.*, p. 174.
96. Koyré, „La terminologie hégélienne“, în *op. cit.*, p. 213.
97. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §65, p. 326 [ed. rom. cit., p. 431 – *n. tr.*].
98. Koyré, *op. cit.*, p. 188, citând din *Fenomenologia spiritului*.
99. Koyré, *op. cit.*, p. 183, citând din *Jenenser Realphilosophie*.
100. Koyré, „Hegel à Iéna“, în *op. cit.*, p. 188.
101. Koyré, *op. cit.*, p. 185, cu trimitere la *Jenenser Realphilosophie*.
102. Pasajul citat din Plotin este un comentariu la dialogul platonician *Timaios*, 37c–38b, și figurează în *Enneade*, III, 7, 11: „Despre timp și veșnicie“ [ed. rom.:

- Plotin, *Enneade*, vol. 2 (*Enneade III–IV*), ed. bilingvă, trad. de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten *et alii*, Ed. Iri, București, 2005, pp. 189–193 – *n. tr.*].
103. Un excelent și detaliat inventar al literaturii despre Hegel este acum disponibil în Michael Theunissen, *Die Verwicklung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*, Beiheft 6 din *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1970. Principalele lucrări de interes în contextul de față sunt: Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vol. (1920), Aalen, 1962; Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/Main, 1965; Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.
104. *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York, 1956, pp. 446, 447; *Philosophie der Weltgeschichte*, Hälfte IV, „Die Germanische Welt“, ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 926 [Prelegeri de filozofie a istoriei, partea a IV-a, „Lumea germană“, ed. cit., p. 409 – *n. tr.*].
105. Dintr-o scrisoare către Schelling din 16 aprilie 1795. *Briefe*, Leipzig, 1887, vol. I, p. 15.
106. *Apud* Theunissen, *op. cit.*
107. *The Philosophy of History*, p. 442 [Prelegeri de filozofie a istoriei, ed. cit., p. 405 – *n. tr.*].
108. *Ibid.*, p. 446 [ed. rom. cit., p. 408 – *n. tr.*].
109. *Ibid.*, pp. 30 și 36 [ed. rom. cit., pp. 12–13, respectiv 19 – *n. tr.*].
110. *Ibid.*, p. 442 [ed. rom. cit., p. 405 – *n. tr.*].
111. *Ibid.*, p. 444 [ed. rom. cit., pp. 405–406 – *n. tr.*].
112. *Ibid.*, p. 36 [ed. rom. cit., p. 19 – *n. tr.*].
113. *Ibid.*, p. 79; cf. *Werke*, Berlin, 1840, vol. IX, p. 98.
114. *Op. cit.*, p. 189.
115. *The Phenomenology of Mind*, trans. J.B. Baillie (1910), New York, 1964, p. 803 [Fenomenologia spiritului, ed. cit. – *n. tr.*].
116. Koyré, *op. cit.*, p. 164, citând *Enciclopedia*, nr. 258.
117. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, pp. 801, 807–808 [Fenomenologia spiritului, ed. cit. – *n. tr.*].
118. *Ibid.*, p. 808.
119. „Überwindung der Metaphysik“, în *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, vol. I, sect. XXII, p. 89.
120. Hegel, *Science of Logic*, trans. W.H. Johnston, L.G. Struthers, London, New York, 1966, vol. I, p. 118 [ed. rom.: *Știința logicii*, trad. de D.D. Roșca, Ed. Academiei, București, 1966 – *n. tr.*].
121. *Genealogia moralei* (1887), nr. 28 [trad. rom. de Liana Miclescu, Humanitas, București, 2006, p. 189 – *n. tr.*].
122. Heidegger, „Überwindung der Metaphysik“, *op. cit.*, sect. XXIII, p. 89.
123. *Science of Logic*, vol. I, pp. 95, 97, 85 [Știința logicii, ed. cit. – *n. tr.*].

QUAESTIO MIHI FACTUS SUM: DESCOPERIREA OMULUI LĂUNTRIC

1. *The Concept of Mind*, pp. 62 și urm.
2. Vezi studiul de o admirabilă limpezime al lui E.H. Gombrich, *Art and Illusion*, New York, 1960 [ed. rom.: *Artă și iluzie*, trad. de D. Mazilu, Ed. Meridiane, București, 1973 – n. tr.].
3. *De anima*, 433a21–24 [ed. rom. cit., p. 205 – n. tr.] și *Etica nicomahică*, 1139a35 [ed. rom. cit., p. 135 – n. tr.].
4. Pentru acest citat și pentru următoarele, vezi *De anima*, cartea a III-a, capitolele 9, 10 [ed. rom. cit., pp. 199–207 – n. tr.].
5. *Meister Eckhart*, ed. Franz Pfeiffer, Göttingen, 1914, pp. 551–552.
6. *Apud* Werner Jaeger, *Aristotle*, London, 1962, p. 249 [vezi *Protrepticul*, B60, ed. cit., p. 99 – n. tr.]. Jaeger mai observă despre cartea a III-a din *Despre suflet* că „se distinge prin platonismul ei accentuat” (p. 332).
7. *Etica nicomahică*, 1168b6 [ed. rom. cit., p. 226 – n. tr.].
8. *Ibid.*, 1166b5–25 [ed. rom. cit., pp. 220–221 – n. tr.].
9. Vezi ultimele versuri din *Antigona*.
10. *Etica nicomahică*, 1139b1–4 [ed. rom. cit., p. 135 – n. tr.].
11. *Apud* Andreas Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, p. 119.
12. *Etica nicomahică*, 1139a31–33, 1139b4–5 [ed. rom. cit., pp. 134–135 – n. tr.].
13. *Ibid.*, 1134a21 [ed. rom. cit., p. 119 – n. tr.].
14. *Ibid.*, 1112b12 [ed. rom. cit., p. 57 – n. tr.].
15. *Etica eudemică*, 1226a10.
16. *Ibid.*, 1223b10.
17. *Ibid.*, 1224a31–1224b15.
18. *Ibid.*, 1226b10.
19. *Ibid.*, 1226b11–12. Cf. *Etica nicomahică*, 1112b11–18 [ed. rom. cit., pp. 57–58 – n. tr.].
20. Pentru o excelentă discuție despre Voință și Libertate la Kant, vezi Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, London, 1960, cap. XI.
21. *Op. cit.*, p. 551.
22. Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, ed. a doua, Göttingen, 1965; vezi îndeosebi apendicele III, publicat sub titlul „Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans”, în *The Future of Our Religious Past*, ed. James M. Robinson, London, New York, 1971, pp. 333–350.
23. *Metamorfoze*, cartea a VII-a, vv. 20–21 (orig.: *Video meliora proboque, / deteriora sequor*) [Ovidiu, *Metamorfoze*, trad. rom. de Ion Florescu, revizuită de Petru Creția, Ed. Academiei, București, 1959, p. 135; vezi și trad. literară a fragmentului din Euripide, *Medeea. Alcesta. Bachantele. Ciclopul*, trad. rom. de Alexandru Pop, Ed. pentru Literatură, București, 1965, p. 135: „Presimt ce mârșăvie-s gata să cutez, / dar gândul meu e covârșit de patima / ce iscă-n lume relele cele mai mari” – n. tr.].

24. Chagigah II, 1. *Apud* Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 26, n. 38.
25. Cartea a XI-a, capitolele xii și xxx [trad. rom. de Eugen Munteanu, ed. bilingvă, Humanitas, București, 2018, pp. 553, respectiv 591–593 – n. tr.].
26. Vezi *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 19.
27. *Fragmente*, 23 [ed. rom. cit., p. 52 – n. tr.].
28. *Manualul*, 23 și 33 [ed. rom. cit., pp. 14 și 17 – n. tr.].
29. *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 16.
30. Toate lucrările care ne-au rămas de la Epictet, inclusiv *Discursurile*, „sunt, după toate aparențele, redări aproape stenografice ale prelegerilor sale și ale convorbirilor sale informale, notate și compilate de unul dintre elevii săi, Arrian”. Vezi Whitney J. Oates, *Introducerea generală la cartea sa The Stoic and Epicurean Philosophers*, Modern Library, New York, 1940, ale cărui traduceri le preiau adesea.
31. *Discursuri*, cartea I, cap. 15 [ed. rom. cit., p. 74 – n. tr.].
32. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 18.
33. *Ibid.*, cartea I, cap. 27 [vezi și trad. în ed. rom. cit., p. 122 – n. tr.].
34. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 1, 122.
35. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 16.
36. *Manualul*, 23 și 33 [ed. rom. cit., pp. 14 și 17 – n. tr.].
37. *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 16.
38. *Ibid.*, cartea I, cap. 1 [ed. rom. cit., p. 9 – n. tr.].
39. *Ibid.* [ed. rom. cit., p. 11 – n. tr.].
40. *Ibid.*, cartea I, cap. 17 [vezi și trad. din ed. rom. cit., pp. 85–86 – n. tr.].
41. *Fizica*, 188b30 [ed. rom. cit., p. 18 – n. tr.].
42. *Discursuri*, cartea I, cap. 17 [ed. rom. cit., p. 83 – n. tr.].
43. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 11.
44. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 10.
45. *Ibid.*, cartea a III-a, cap. 14.
46. *Manualul*, 1 [ed. rom. cit., p. 5 – n. tr.].
47. *Fragmente*, 1 [ed. rom. cit., pp. 59–60 – n. tr.].
48. *Ibid.*, 8 [ed. rom. cit., p. 58 – n. tr.].
49. *Discursuri*, cartea I, cap. 1 [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 13 – n. tr.].
50. *Manualul*, 30 [ed. rom. cit., p. 15 – n. tr.].
51. *Discursuri*, cartea I, cap. 25 [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 118 – n. tr.].
52. *Ibid.*, cartea I, cap. 9 [ed. rom. cit., p. 49 – n. tr.].
53. *Ibid.*, cartea I, cap. 25 (subl. mea) [ed. rom. cit., p. 115 – n. tr.].
54. *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1942 [ed. rom.: *Mitul lui Sisif*, trad. de Irina Mavrodin, ELU, București, 1969 – n. tr.].
55. *De Trinitate*, cartea a XIII-a, vii, 10.
56. *Ibid.*, viii, 11.
57. *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 10.
58. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 17.

59. *Manualul*, 8 [ed. rom. cit., p. 7 – n. tr.].
60. *Fragmente*, 8 [ed. rom. cit., p. 58 – n. tr.].
61. În *De libero arbitrio*, cartea a III-a [vezi și ed. rom. cit., pp. 225–245 – n. tr.].
62. *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 18.
63. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 8.
64. *Manualul*, 8 [ed. rom. cit., p. 7 – n. tr.].
65. Fragm. 149 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea I, p. 515 – n. tr.]; *Enarrationes in Psalmos*, în J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, Paris, 1854–1866, vol. 37, CXXXIV, 16.
66. Paul Oskar Kristeller, un pic mai prudent, spune despre Augustin că este „probabil cel mai mare filozof latin al Antichității clasice”. Vezi *Renaissance Concepts of Man*, Harper Torchbooks, New York, 1972, p. 149.
67. *De Trinitate*, cartea a XIII-a, iv, 7: „*Beati certe, inquit [Cicero] omnes esse volumus*”.
68. „*O vitae philosophia dux*”, *Tusculanae disputationes*, cartea a V-a, cap. 2.
69. Citat cu aprobare dintr-un scriitor roman (Varro) în *Cetatea lui Dumnezeu*, cartea a XIX-a, cap. i, 3: „*Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*”.
70. Pentru importanța și profunzimea acestei întrebări, vezi îndeosebi *De Trinitate*, cartea a X-a, capitolele 3 și 8: „Cum poate mintea să se caute și să se găsească pe sine este o întrebare remarcabilă: încotro se duce să caute și de unde vine ca să găsească?”.
71. *Confesiuni*, cartea a XI-a, îndeosebi capitolele xiv și xxii [ed. rom. cit., pp. 557–559, respectiv 573 – n. tr.].
72. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley, Los Angeles, 1967, p. 123.
73. *Ibid.*, p. 112.
74. *Despre liberul-arbitru*, cartea I, cap. i și ii [vezi ed. rom. cit., pp. 61–67 – n. tr.].
75. *Ibid.*, cap. xvi, 117 și 118 [vezi ed. rom. cit., pp. 113–115 – n. tr.].
76. *Confesiuni*, cartea a VIII-a, cap. v [ed. rom. cit., p. 355 – n. tr.].
77. *Ibid.*, cap. viii [ed. rom. cit., p. 369 – n. tr.].
78. O explicație detaliată a derivării lui *voluntas* din *velle* și a lui *potestas* din *posse* se găsește în *Spiritul și litera*, articolele 52–58, o scriere târzie în care e discutată întrebarea „Dacă și credința însăși stă în puterea noastră?”, în Morgenbesser și Walsh, *op. cit.*, p. 22.
79. *Despre liberul-arbitru*, cartea a III-a, cap. iii, 27; cf. *ibid.*, cartea I, cap. xii, 86 [vezi ed. rom. cit., pp. 221, respectiv 99 – n. tr.], și *Retractationes*, cartea I, cap. ix, 3.
80. *Epistolae*, 177, 5; *Despre liberul-arbitru*, cartea a III-a, cap. i, 8–10; cap. iii, 33 [vezi ed. rom. cit., pp. 211–213, respectiv 223 – n. tr.].
81. Vezi Étienne Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 657.
82. *Despre liberul-arbitru*, cartea a III-a, cap. xxv [vezi ed. rom. cit., p. 319 – n. tr.].
83. *Ibid.*, cap. xvii [vezi ed. rom. cit., pp. 279–281 – n. tr.].
84. *Despre har și liber-arbitru*, cap. xlv.
85. *Confesiuni*, cartea a VIII-a, cap. iii, 6–8 [ed. rom. cit., pp. 346–349 – n. tr.].

86. *Despre liberul-arbitru*, cartea a III-a, capitolele vi–viii [vezi ed. rom. cit., pp. 231–245 – n. tr.]; Lehmann, *op. cit.*, sent. 14, p. 16.
87. *Ibid.*, cartea a III-a, cap. v [vezi ed. rom. cit., pp. 135–137 – n. tr.].
88. „Precious Five”, *Collected Poems*, New York, 1976, p. 450 [trad. rom. de Florin Bican – n. tr.].
89. *Confesiuni*, cartea a VIII-a, cap. viii [ed. rom. cit., pp. 367–369 – n. tr.].
90. *Ibid.*, cap. ix [ed. rom. cit., p. 371 – n. tr.].
91. *Ibid.*, capitolele ix și x [ed. rom. cit., pp. 373–377 – n. tr.].
92. *Ibid.*, cap. x [ed. rom. cit., pp. 373–375 – n. tr.].
93. *Epistolae*, 157, 2, 9; 55, 10, 18; *Confesiuni*, cartea a XIII-a, cap. ix [ed. rom. cit., p. 675 – n. tr.].
94. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, „On the Freedom of the Will” (1867), *apud* Morgenbesser, Walsh, *op. cit.*, pp. 57–69 (subl. mea).
95. *Confesiuni*, cartea a III-a, cap. vi, 11 [ed. rom. cit., p. 133 – n. tr.].
96. *De Trinitate*, cartea a IX-a, cap. iv.
97. Cartea a XIII-a, cap. xi [ed. rom. cit., p. 677 – n. tr.].
98. *De Trinitate*, cartea a X-a, cap. xi, 18.
99. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. iii, 6.
100. *Ibid.*, cap. ii, 2.
101. *Ibid.*, cap. iv, 7.
102. *Ibid.*, cap. v, 8.
103. *Ibid.*, cartea a XII-a, cap. iii, 3.
104. Efrem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, trans. Bernardine Bonansea, Washington, 1961, p. 158 (subl. mea).
105. *De Trinitate*, cartea a XV-a, cap. xxi, 41.
106. *Ibid.*, cartea a VIII-a, cap. x.
107. *Ibid.*, cartea a X-a, cap. viii, 11.
108. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. ii, 5.
109. *Ibid.*, cartea a X-a, cap. v, 7 (subl. mea).
110. *Ibid.*, cap. xi, 17.
111. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. v, 9.
112. *Ibid.*, cartea a X-a, cap. v, 7.
113. *Ibid.*, cap. viii, 11.
114. *Ibid.*, cap. v, 7. Cf. cartea a XII-a, capitolele xii, xiv, xv.
115. *Ibid.*, cartea a XII-a, cap. xiv, 23.
116. *Ibid.*, cartea a X-a, cap. xi, 18.
117. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. xi, 18.
118. *Cetatea lui Dumnezeu*, cartea a XI-a, cap. xxviii.
119. William H. Davis, *The Freewill Question*, The Hague, 1971, p. 29.
120. În forma ei extremă, așa cum a afirmat-o Augustin la sfârșitul vieții, doctrina susține că pruncii sunt pe veci damnați dacă mor înainte de a primi taina botezului. Această teză nu poate fi justificată prin referire la Pavel, deoarece acei

copii încă nu au cunoscut credința. Doar după ce harul s-a materializat într-o taină, administrată de Biserică, și când credința a fost instituționalizată, poate fi justificată această versiune a predestinării. Harul instituționalizat nu mai este un dat al conștiinței – o experiență a omului lăuntric – și ca atare nu prezintă interes pentru filozofie; strict vorbind, nu este nici o chestiune de credință. Neîndoielnic, acesta se numără printre cei mai importanți factori politici din credința creștină, factor ce nu ne preocupă aici.

121. *Cetatea lui Dumnezeu*, cartea a XI-a, cap. xxi.
122. *Confesiuni*, cartea a XI-a, cap. xiv [ed. rom. cit., p. 559 – n. tr.].
123. *Ibid.*, capitolele xx și xxviii [ed. rom. cit., p. 569 – n. tr.].
124. *Ibid.*, cap. xxi [ed. rom. cit., p. 571 – n. tr.].
125. *Ibid.*, capitolele xxiv, xxvi și xxviii [ed. rom. cit., pp. 579, 581–583, 589 – n. tr.].
126. Vezi îndeosebi cărțile XI–XIII din *Cetatea lui Dumnezeu*.
127. *Ibid.*, cartea a XII-a, cap. xiv.
128. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. vi.
129. *Ibid.*, cartea a XII-a, cap. xiv.
130. *Ibid.*, capitolele xxi și xx.
131. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. xxxii.
132. *Ibid.*, cartea a XII-a, capitolele xxi și xxii.
133. *Ibid.*, cap. vi.
134. *Ibid.*, cartea a XIII-a, cap. x.
135. *Critica rațiunii pure*, B478 [ed. rom. cit., p. 392 – n. tr.].

CAPITOLUL III VOINȚA ȘI INTELECTUL

1. *The Spirit of Medieval Philosophy*, pp. 207 și 70 [*Filozofia în Evul Mediu*, ed. cit. – n. tr.].
2. *Summa Theologica*, I, quaest. 82, art. 1. [Pasajele din această scriere sunt redactate, în aproape toate cazurile, după versiunea românească editată sub coordonarea lui A. Baumgarten, Polirom, Iași, 2009 – n. tr.]
3. *Ibid.*, quaest. 81, art. 3, și quaest. 83, art. 4.
4. Duns Scotus *apud* Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, p. 52.
5. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, p. 437.
6. În contribuția intitulată „Ce este autoritatea” din volumul *Between Past and Future*, am încercat să evidențiez importanța trecutului pentru înțelegerea strict romană a politicului. Vezi în special explicația dată triadei romane *auctoritas, religio, traditio* [ed. rom.: Hannah Arendt, *Între trecut și viitor. Opt exerciții de gândire politică*, trad. de Louis Rinaldo Ulrich, Ed. Antet, București, 1997 – n. tr.].
7. *De civitate Dei*, cartea a XII-a, cap. xiv.
8. *Summa Theologica*, I, quaest. 5, art. 4.
9. *Ibid.*, I-II, quaest. 15, art. 3.
10. *Ibid.*, I, quaest. 5, art. 1, și I-II, quaest. 18, art. 1.
11. *Ibid.*, I, quaest. 48, art. 3.

12. *Ibid.*, quaest. 5, art. 5; quaest. 49, art. 3.
13. *Apud ibid.*, quaest. 49, art. 3.
14. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, p. 375.
15. *Summa Theologica*, I, quest. 75, art. 6.
16. *Ibid.*, quaest. 81, art. 3.
17. *Ibid.*, quaest. 82, art. 4.
18. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 766.
19. *Summa Theologica*, I, quaest. 29, art. 3, Răsp.
20. Augustin, *De civitate Dei*, cartea a XII-a, cap. xxi.
21. *Summa Theologica*, I, quaest. 82, art. 4.
22. *Ibid.*, quaest. 83, art. 3.
23. Formulată de Sfântul Toma în *Summa contra gentiles*, III, 26.
24. *Apud* Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes*, Strassburg, 1886, p. 61 n.
25. *Divina comedie*, Paradisul, cântul xxviii, versurile 109 și urm. [trad. rom. de Eta Boeriu, Ed. Minerva, București, 1982, p. 259 – n. tr.].
26. *Apud* Gustav Siewerth, *Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte ... ausgewählt & mit einer Einleitung versehen*, Düsseldorf, 1954, p. 62.
27. *Summa Theologica*, I, quaest. 79, art. 2.
28. *Ibid.*, I-II, quaest. 9, art. 1.
29. *Etica nicomahică*, cartea a X-a, 1178b18–21; 1177b5–6 [ed. rom. cit., pp. 258, respectiv 254 – n. tr.].
30. *Summa Theologica*, I-II, quaest. 10, art. 2; *Summa contra gentiles*, loc. cit.
31. *Metafizica*, 1072b3 [ed. rom. cit., p. 391 – n. tr.].
32. *Summa Theologica*, I-II, quaest. 11, art. 3. Cf. *Comentariul la Epistola Sf. Pavel către galateni*, cap. 5, lec. 3.
33. *Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*, Akademie Ausgabe, vol. IV, 1911, p. 429 [ed. rom.: *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. de Filotheia Bogoiu, Valentin Mureșan (coord.), Miki Ota și Radu Gabriel Părvu, Humanitas, București, 2006, p. 75 – n. tr.].
34. Vezi, de pildă, secțiunea IV a ediției bilingve din Duns Scotus, *Philosophical Writings*, ed. and trans. Allan Wolter, Edinburgh, London, 1962, pp. 83 și urm.
35. *Apud* Kahl, *op. cit.*, pp. 97 și 99.
36. Vezi Efrem Bettoni, „The Originality of the Scotistic Synthesis”, în John K. Ryan, Bernardine M. Bonansea, *John Duns Scotus, 1265–1965*, Washington, 1965, p. 234.
37. *Duns Scotus*, p. 191. În aceeași carte, dar într-un context diferit (p. 144), Bettoni susține că „într-o mare măsură ... originalitatea demonstrației scotiste [a existenței lui Dumnezeu] constă în faptul de a fi o sinteză între Sf. Toma și Sf. Anselm”.
38. Pe lângă lucrările citate mai sus, mă folosesc în principal de: Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München, Paderborn, Viena, 1971; Ludwig Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Scotus*, München, Paderborn, Viena, 1968; Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*; Johannes Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns*

- Scotus, München, 1938; Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962; Robert Prentice, „The Voluntarism of Duns Scotus“, în *Franciscan Studies*, vol. 28, Annual VI, 1968; Berard Vogt, „The Metaphysics of Human Liberty in Duns Scotus“, în *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XVI, 1940.
39. *Apud* Wolter, *op. cit.*, pp. 64, 73 și 57.
 40. *Apud* Kristeller, *op. cit.*, p. 58.
 41. *Apud* Wolter, *op. cit.*, p. 162 (pasaj tradus de mine).
 42. *Ibid.*, p. 161 (pasaj tradus de mine).
 43. *Ibid.*, n. 25 la secțiunea V, p. 184.
 44. *Ibid.*, p. 73.
 45. *Ibid.*, p. 75.
 46. *Ibid.*, p. 72. Gilson consideră că însăși ideea de infinit este de origine creștină. „Grecii de dinainte de era creștină n-au conceput niciodată infinitatea decât ca pe o imperfecțiune.“ Vezi *The Spirit of Medieval Philosophy*, p. 55.
 47. Vezi Wolter, *op. cit.*, p. 130.
 48. *Apud* Stadter, *op. cit.*, p. 315.
 49. *Apud* Auer, *op. cit.*, p. 86.
 50. *Apud* Vogt, *op. cit.*, p. 34.
 51. *Ibid.*
 52. *Apud* Kahl, *op. cit.*, pp. 86–87.
 53. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 76.
 54. Vezi Bernardine M. Bonansea, „Duns Scotus' Voluntarism“, în Ryan, Bonansea, *op. cit.*, p. 92. „Non possum velle esse miserum; ...sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate“, p. 93, n. 38.
 55. Vezi *ibid.*, pp. 89–90 și n. 28. Bonansea enumeră pasajele „care par să indice posibilitatea ca voința să caute răul ca rău“ (p. 89, n. 25).
 56. *Apud* Vogt, *op. cit.*, p. 31.
 57. Bonansea, *op. cit.*, p. 94, n. 44.
 58. Vezi Vogt, *op. cit.*, p. 29, și Bonansea, *op. cit.*, p. 86, n. 13: „Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle“.
 59. *Apud* Hoeres, *op. cit.*, pp. 113–114.
 60. *Ibid.*, p. 151. *Apud* Auer, *op. cit.*, p. 149.
 61. Hoeres, *op. cit.*, p. 120. Cât timp nu este încă încheiată ediția definitivă a scrierilor lui Duns Scotus, vor rămâne deschise o serie de întrebări privitoare la doctrina sa în aceste chestiuni.
 62. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 187.
 63. *Ibid.*, p. 188.
 64. Vezi Stadter, *op. cit.*, în special secțiunea consacrată lui Olivi, pp. 144–167.
 65. Vezi Bettoni, *Duns Scotus*, p. 193, n.
 66. Asemenea sintagme se întâlnesc pe alocuri. Pentru o discuție despre acest gen de „introspecție“, vezi Béraud de Saint-Maurice, „The Contemporary Significance of

- Duns Scotus' Philosophy“, în Ryan, Bonansea, *op. cit.*, p. 354, și Ephrem Longpré, „The Psychology of Duns Scotus and Its Modernity“, în *The Franciscan Educational Conference*, vol. XII, 1931.
67. În „demonstrarea“ contingenței, Scotus invocă autoritatea lui Avicenna, citând din *Metafizica* acestuia: „Cei ce neagă primul principiu [că «Unele ființe sunt contingente»] ar trebui biciuiți sau arși cu fierul până când vor recunoaște că nu-i același lucru să fii ars și să nu fii ars, sau să fii biciuit și să nu fii biciuit“. Vezi Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1967, p. 592.
 68. Oricine e familiarizat cu disputele medievale dintre școli este cu siguranță frapat de spiritul lor gâlcevitor, un fel de „erudiție cârcotașă“ (Francis Bacon) ce urmărește o victorie efemeră mai presus de orice altceva. Satirele lui Erasmus și Rabelais, ca și atacurile lui Francis Bacon au drept țință atmosfera care domnea în acele școli și care trebuie că le era cu totul nesuferită celor preocupați serios de filozofie. Pentru Scotus, vezi Saint-Maurice în Ryan, Bonansea, *op. cit.*, pp. 354–358.
 69. *Apud* Hyman, Walsh, *op. cit.*, p. 597.
 70. Bonansea, *op. cit.*, p. 109, n. 90.
 71. Hoeres, *op. cit.*, p. 121.
 72. Bonansea, *op. cit.*, p. 89.
 73. Stadter, *op. cit.*, p. 193.
 74. *Ibid.*
 75. Wolter, *op. cit.*, p. 80.
 76. Aristotel, *Fizica*, 256b10 [ed. rom. cit., p. 200 – n. tr.].
 77. Auer, *op. cit.*, p. 169.
 78. Pentru teoria „cauzelor concurente“, vezi Bonansea, *op. cit.*, pp. 109–110. Citatele sunt preluate în principal din P.Ch. Balie, „Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté“, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 3, 1931.
 79. Wolter, *op. cit.*, p. 55.
 80. Cf. considerațiile lui Bergson citate în cap. I al volumului de față, p. 221.
 81. *Apud* Hoeres, *op. cit.*, p. 111, unde, din păcate, nu este reprodus originalul latin al propoziției „Denn alles Vergangene ist schlechthin notwendig“.
 82. Vezi Bonansea, *op. cit.*, p. 95.
 83. *Apud* Hyman, Walsh, *op. cit.*, p. 596.
 84. Vezi Vogt, *op. cit.*, p. 29.
 85. Auer, *op. cit.*, p. 152.
 86. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 158.
 87. Wolter, *op. cit.*, pp. 57 și 177.
 88. Hoeres, *op. cit.*, p. 191.
 89. Stadter, *op. cit.*, pp. 288–289.
 90. *Apud* Heidegger, *Was heißt „Denken“?*, Tübingen, 1954, p. 41.
 91. *Apud* Vogt, *op. cit.*, p. 93.
 92. Hoeres, *op. cit.*, p. 197.
 93. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 122.
 94. Bonansea, *op. cit.*, p. 120.

95. *Ibid.*, p. 119.
96. *Ibid.*, p. 120.
97. *Despre Sfânta Treime*, cartea a X-a, cap. viii, 11.
98. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 40.
99. În interpretarea dată aici am folosit următorul text latin din *Opus Oxoniense* IV, dist. 49, quaest. 4, nn. 5-9: „Si enim accippiatur quietatio pro ... consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem praecedit perfecta consecutio finis; si autem accipiatur quietatio pro actu quietativo in fine, dicto quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum“. Propun următoarea traducere: „Căci dacă se acceptă că odihna urmează după efectuarea unei lucrări desăvârșite, admit că o atingere desăvârșită a scopului precedă această odihnă; dacă însă se acceptă odihna pentru un act ce-și află odihna în scopul său, spun că actul de iubire, care în chip firesc precedă delectarea, aduce liniștea într-un mod în care facultatea activă nu ajunge la repaus în obiect decât prin lucrarea desăvârșită cu ajutorul căreia atinge acel obiect“.
100. B643-B645 [ed. rom. cit., pp. 489-490 - n. tr.].

CAPITOLUL IV CONCLUZII

1. Lewis White Beck, *op. cit.*, p. 41.
2. Pentru Pascal, vezi *Pensées*, nr. 81, ed. Panthéon; nr. 438 [527], ed. Pléiade; și „Remarci atribuite lui Pascal“, în *Pensées*, ed. Penguin, p. 356. Pentru Donne, vezi „An Anatomy of the World; The First Anniversary“.
3. *Voința de putere*, nr. 487 [ed. rom. cit., p. 320 - n. tr.].
4. *Ibid.*, nr. 419 [ed. rom. cit., p. 267 - n. tr.].
5. Heidegger, în „Überwindung der Metaphysik“, *op. cit.*, p. 83.
6. Pentru aceasta și cele ce urmează, vezi în special Edgar Zilsel, „The Genesis of the Concept of Scientific Progress“, în *Journal of the History of Ideas*, 1945, vol. VI, p. 3.
7. Zilsel descoperă, astfel, geneza conceptului de Progres în experiența și „atitudinea intelectuală“ a „meșteșugarilor superiori“.
8. *Préface pour le Traité du Vide*, ed. Pléiade, p. 310.
9. VII, 303c.
10. Vezi Kant, *Ideea unei istorii universale dintr-un punct de vedere cosmopolit* (1784), Introducere, în *Kant on History*, ed. Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1963, pp. 11-12.
11. *Ibid.*, Teza a treia.
12. Schelling, *On Human Freedom*, p. 531 [ed. rom. cit., p. 43 - n. tr.].
13. *Ibid.*, p. 350.
14. Trans. F.D. Wieck, J.C. Gray, New York, Evanston, London, 1968, p. 91.
15. *Vorträge und Aufsätze*, p. 89.

16. *Voința de putere*, nr. 419 [vezi și trad. din ed. rom. cit., pp. 267-268 - n. tr.].
17. *Critica rațiunii pure*, B478 [ed. rom. cit., p. 392 - n. tr.].
18. *Omenesc, prea omenesc*, nr. 2 [trad. rom. de Simion Dănilă, în F. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 3, Ed. Hestia, București, 1999, p. 23 - n. tr.].
19. *Voința de putere*, nr. 90 [ed. rom. cit., p. 61 - n. tr.].
20. *Ibid.*, nr. 1041 [ed. rom. cit., p. 646 - n. tr.].
21. „An Anatomy of the World; The First Anniversary.“
22. *Voința de putere*, nr. 95 [ed. rom. cit., p. 66 - n. tr.].
23. *Ibid.*, nr. 84 [ed. rom. cit., p. 59 - n. tr.].
24. *Ibid.*, nr. 668 (pasaj tradus de autoare) [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 425 - n. tr.].
25. *Nietzsche*, vol. I, p. 70.
26. *Dincolo de bine și de rău*, nr. 19 [ed. rom. cit., pp. 31-32 - n. tr.].
27. *Ibid.* (subl. mea) [ed. rom. cit., p. 32 - n. tr.].
28. *Voința de putere*, nr. 693 [ed. rom. cit., p. 445 - n. tr.].
29. *Ibid.*, nr. 417 [ed. rom. cit., p. 266 - n. tr.].
30. Vezi cap. III, p. 316.
31. În *Aufzeichnung zum IV Teil von „Also Sprach Zarathustra“*, apud Heidegger, *Was heißt „Denken“?*, p. 46.
32. *Voința de putere*, nr. 667 (pasaj tradus de autoare) [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 425 - n. tr.].
33. *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, cartea a IV-a, nr. 310, pp. 247-248 [Știința voioasă, ed. cit., p. 199 - n. tr.].
34. Vezi *Gândirea*, cap. II, pp. 94-104.
35. *Genealogia moralei*, nr. 28 [ed. rom. cit., p. 189 - n. tr.].
36. *Voința de putere*, nr. 689 [ed. rom. cit., p. 444 - n. tr.].
37. *Știința voioasă*, cartea a IV-a, nr. 341 [ed. rom. cit., pp. 220-221 - n. tr.].
38. *Voința de putere*, nr. 664 [ed. rom. cit., pp. 421-422 - n. tr.].
39. *Ibid.*, nr. 666 (pasaj tradus de autoare) [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 424 - n. tr.].
40. *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a doua, „Despre depășirea de sine“ [ed. rom. cit., p. 162 - n. tr.].
41. *Voința de putere*, nr. 660 [ed. rom. cit., p. 420 - n. tr.].
42. *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a doua, „Despre mântuire“ [ed. rom. cit., p. 186 - n. tr.].
43. *Voința de putere*, nr. 585 A [ed. rom. cit., pp. 380, 382-383 - n. tr.].
44. *Știința voioasă*, cartea a IV-a, nr. 324 (în traducerea autoarei) [ed. rom. cit., p. 205 - n. tr.].
45. Vezi cap. II, pp. 256-266.
46. *Voința de putere*, nr. 585 [ed. rom. cit., p. 382 - n. tr.].
47. Vezi *Amurgul idolilor*, în special „Cele patru mari erori“ [ed. rom. cit., pp. 47-58 - n. tr.].
48. *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a doua [ed. rom. cit., p. 187 - n. tr.].
49. *Voința de putere*, nr. 708 [vezi și trad. din ed. rom. cit., pp. 455-456 - n. tr.].

50. *Știința voioasă*, cartea a IV-a, nr. 276 [ed. rom. cit., p. 177 – n. tr.].
51. *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a treia, „În revărsatul zorilor”; de asemenea „Cele șapte pecetei (sau: cântecul lui Da și Amin)” [ed. rom. cit., pp. 210–213, respectiv 275–278 – n. tr.].
52. Vezi excelentul *Indice* al întregii opere a lui Heidegger, mergând până la *Wegmarken* (1968), realizat de Hildegard Feick, ed. a II-a, Tübingen, 1968. La intrarea „Wille, Wollen”, *Indicele* îl trimite pe cititor la „Sorge, Subjekt” și citează o frază din *Ființă și timp*: „Voința și dorința sunt înrădăcinate în *Dasein* ca grijă”. Am arătat deja că accentul pus în epoca modernă pe viitor ca dimensiune predominantă a timpului a devenit vizibil în felul în care Heidegger evidențiază Grijă, în analizele sale timpurii dedicate existenței umane, ca existențial fundamental. Dacă recitim secțiunile corespunzătoare din *Ființă și timp* (mai cu seamă § 41), devine clar că mai târziu, când face analiza Voinței, preia anumite caracteristici ale Grijii.
53. New York, 1971, p. 112.
54. Prima ediție, Frankfurt, 1949, p. 17.
55. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*.
56. Mehta, *op. cit.*, p. 43.
57. *Brief über den „Humanismus“*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, p. 57; traducere citată după Mehta, *op. cit.*, p. 114 [trad. rom. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 299 – n. tr.].
58. *Brief über den „Humanismus“*, p. 47 [ed. rom. cit., p. 343 – n. tr.].
59. Vol. II, p. 468.
60. *Brief über den „Humanismus“*, p. 53, trad. citată după Mehta, *op. cit.*, p. 144 [ed. rom. cit., p. 297 – n. tr.].
61. *Brief über den „Humanismus“*, pp. 46–47 [ed. rom. cit., pp. 342–343 – n. tr.].
62. *Nietzsche*, vol. I, p. 624.
63. *Voința de putere*, nr. 708 (traducerea autoarei) [vezi și trad. din ed. rom. cit., pp. 455–456 – n. tr.].
64. *Nietzsche*, vol. II, p. 272. În Mehta, *op. cit.*, p. 179.
65. *Nietzsche*, vol. I, pp. 63–64.
66. *Ibid.*, p. 161.
67. *Ibid.*, vol. II, p. 462.
68. *Ibid.*, p. 265.
69. *Ibid.*, p. 267.
70. Pp. 92–93 (traducerea autoarei).
71. *Gelassenheit*, p. 33; *Discurs despre gândire*, p. 60.
72. *Legile*, I, 644 [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 61 – n. tr.].
73. *Voința de putere*, nr. 90 [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 61 – n. tr.].
74. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, p. 40.
75. Citat din Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, 1974, vol. III, p. 204.
76. Valéry, *Tel quel*, în: *Oeuvres de Paul Valéry*, ed. Pléiade, Dijon, 1960, vol. II, p. 560.

77. *Sein und Zeit*, § 57, pp. 276–277 [ed. rom. cit., p. 367 – n. tr.].
78. *Ibid.*, § 53, p. 261 [ed. rom. cit., p. 347 – n. tr.].
79. *Vorträge und Aufsätze*, pp. 177 și 256.
80. *Sein und Zeit*, § 54, p. 267 [ed. rom. cit., p. 354: „Prin cuvântul «sine» am răspuns mai devreme la întrebarea privitoare la «cine»-le *Dasein*-ului. ... Faptul-de-a-fi-sine autentic se determină ca o modificare de ordin existențial a impersonalului «se»” – n. tr.].
81. *Ibid.*, pp. 138–143; cf. p. 183.
82. Bergson, *Time and Free Will*, pp. 128–130, 133.
83. *Ibid.*, pp. 138–143; cf. p. 183.
84. Bergson, *Creative Mind*, trans. Mabelle L. Andison, New York, 1946, pp. 27 și 22.
85. Pp. 53–64.
86. *Sein und Zeit*, § 34, p. 162. [Fraza din care este citată formularea sună astfel (ed. rom. cit., p. 222): „Comunicarea posibilităților existențiale ale situației afective, adică deschiderea existenței, poate să devină un țel propriu al discursului «poetic»” – n. tr.].
87. Pp. 329 și 470–471.
88. *Sein und Zeit*, §§ 54–55, mai cu seamă pp. 268 și urm. [ed. rom. cit., pp. 355–361, mai ales 355–358 – n. tr.].
89. *Ibid.*, § 58, p. 287 [ed. rom. cit., p. 381 – n. tr.].
90. *Ibid.*, p. 284 [ed. rom. cit., p. 376 – n. tr.].
91. *Ibid.*, §§ 59–60, pp. 294–295 [ed. rom. cit., pp. 389–391 – n. tr.].
92. *Ibid.*, § 60, p. 300 [ed. rom. cit., pp. 397–398 – n. tr.].
93. *Ibid.*, § 34, p. 163 [ed. rom. cit., p. 223 – n. tr.].
94. *Sein und Zeit*, § 59, p. 294 [ed. rom. cit., p. 390 – n. tr.].
95. *Ibid.*, §§ 59–60, p. 295 [ed. rom. cit., p. 391 – n. tr.].
96. Folosesc și citez traducerea lui David Farrell Krell, publicată pentru prima oară în *Arion*, serie nouă, vol. I, nr. 4, 1975, pp. 580–581.
97. Întregul pasaj, din care citez aici în traducere proprie, sună astfel: „Wir leben ... als ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, was so noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es aus der Zerstreuung sich begegnet”. Cred că această conferință ținută la Geneva a fost publicată în revista *Wandlung*, însă a fost preluată în prefața la volumul *Șase eseuri*, Heidelberg, 1948, o antologie de eseuri pe care le-am scris în anii '40.
98. „Fragmentul din Anaximandru”, în *Arion*, p. 584.
99. *Ibid.*, p. 596.
100. „Scrisoare despre «umanism»”, apărută acum în *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 191 [ed. rom. cit., p. 297 – n. tr.].
101. „Fragmentul din Anaximandru”, în *Arion*, p. 595.
102. Fragm. 123 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. I, partea a 2-a, p. 366 – n. tr.].

103. P. 591.
104. *Ibid.*, p. 596.
105. *Ibid.*, p. 591.
106. *Ibid.*, p. 618.
107. *Ibid.*, p. 591.
108. *Ibid.*, p. 592.
109. *Ibid.*, p. 609.
110. *Ibid.*, p. 626.
111. Poem nepublicat, scris în jurul anului 1950.
112. P. 611.
113. *Ibid.*, p. 609.
114. Ca să evităm neînțelegerile: ambele citate sunt atât de bine cunoscute, încât ele fac parte din patrimoniul limbii germane. Orice vorbitor de germană se va gândi în mod spontan la aceste rânduri fără să fi fost neapărat influențat de Goethe. [Trad. rom.: „Cel care făptuiește e mereu vinovat“ și „Omul greșеște de câte ori dorește“ – *n. tr.*].
115. P. 623.
116. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 57.
117. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 172 [Structura revoluțiilor științifice, ed. cit., p. 239 – *n. tr.*].
118. *The Lives of a Cell*, New York, 1974.
119. Vezi *Newsweek*, 24 iunie 1974, p. 89.
120. *Ibid.*
121. *Esprit des Lois*, cartea a XII-a, cap. 2.
122. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. 6.
123. *Apud* Franz Neumann, Introducere la Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Thomas Nugent, New York, 1949, p. xl.
124. *Esprit des Lois*, cartea a XI-a, cap. 3.
125. *Ibid.*, cartea I, cap. 1, cartea a XXVI-a, cap. 1 și 2.
126. Vezi, de exemplu, R.W.B. Lewis, „Homer and Virgil – The Double Themes“, *Furioso*, Spring, 1950, p. 24: „Referirile explicite și recurente la *Iliada* din acele cărți [ale *Eneidei*] nu slujesc realizarea unei paralele, ci a unei inversări“.
127. *Critica rațiunii pure*, B478 [ed. rom. cit., p. 392 – *n. tr.*].
128. *Eneida*, cântul al III-lea, vv. 1–12, în *Virgil's Works*, trans. William C. McDermott, Modern Library, New York, 1950, p. 44 [trad. rom. de Eugen Lovinescu, Ed. Tineretului, București, 1964, p. 122 – *n. tr.*].
129. *Bucolica a patra* [ed. rom. Publius Vergilius Maro, *Bucolice. Georgice*, trad. de G.I. Tohăneanu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, p. 60 – *n. tr.*].
130. Am împrumutat această formulă fericită pentru desemnarea comunităților din extrem de utilul eseu „The Character of the Modern European State“, în Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 199.
131. *De republica*, I, 7 [ed. rom. cit., p. 160 – *n. tr.*].
132. *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 623; *The Works of John Adams*, ed. Charles Francis Adams, Boston, 1850–1856, vol. VI, 1851, p. 281.
133. Cântul al VI-lea, vv. 790–794 [ed. rom. cit., p. 228 – *n. tr.*].
134. *Bucolica a patra*. [După aceeași ed. rom. amintită la nota 129 sunt redată și fragmentele citate ceva mai departe din *Georgice* – *n. tr.*]
135. Există o enormă literatură pe această temă; o lucrare foarte utilă este *Die Aeneis und Homer*, a lui Georg Nikolaus Knauer, Göttingen, 1964.
136. *Eneida*, cântul al VII-lea, v. 206 [ed. rom. cit., p. 241 – *n. tr.*].
137. *Apud* George Steiner, *After Babel*, New York, London, 1975, p. 132 [ed. rom.: *După Babel*, trad. de Valentin Negoită și Ștefan Avădanei, Ed. Univers, București, 1983, p. 173 – *n. tr.*].
138. R.J.E. Clausius (1822–1888), fizician și matematician german, care a enunțat principiul al doilea al termodinamicii, a introdus conceptul de entropie. „Postulând că entropia universului crește continuu, el prezicea că acesta va dispărea «murind de căldură» atunci când tot ce se găsește în el va atinge aceeași temperatură“ (*Columbia Encyclopedia*, ed. a III-a) – nota editoarei.
139. *Cetatea lui Dumnezeu*, cartea a XII-a, cap. xx.

Indice

VOLUMUL I. GÂNDIREA

absență (aer absent, distrat; detașare) 55, 78, 82
 absența gândirii 70, 71, 165
 activitate 71, 115, 116, 118, 119, 150, 153
 actor 27, 40, 89–91, 121
 acțiune 14, 91, 92, 123, 164, 176, 181, 193, 195
 Adams, John 70, 149
 adevăr 22, 29–31, 57, 58, 60–66, 87, 88, 94, 95, 108, 111–115, 127, 170
 afirmare absolută 135–137, 139
 Alcibiade 161
 analogie 97–99, 101, 102–104, 186
 Anaxagora 123, 126, 132
 Anaximandru 124
 Anselm de Canterbury 63, 95
 anticipare 190
 aparență 41–44, 49, 50, 53, 56, 72, 87, 164
 apariție
 autentică 34, 35, 42, 43, 45
 ființa ca temei al ~ 46
 coincidența dintre ~ și ființă 25, 26
 primatul ~ 28–30
 arătare și ascundere 30, 57
 în scopul amăgirii 43
 aparențele presupun ~ 42

adevărul din spatele ~ 29
 ca nevoie de auto-expunere ~ 27, 33, 34, 38, 40
 lumea ~ 17, 20, 37
 Aquino, Toma d' 46, 53, 54, 68, 112, 155
archai 114
 Aristarh 56
 Aristotel 14, 16, 26, 38, 39, 56, 60, 62, 81, 85, 89, 94, 95, 98, 100–103, 108, 110, 113–117, 121, 124–127, 130, 134, 140, 142, 148–150, 156, 170, 173, 175, 179, 180
 artă 53, 64, 170
 Auden, W.H. 192
 Augustin 39, 75, 182, 194
 Augustus 140
 auto-prezentare 40, 41
 auz 105, 106, 112

 Benjamin, Walter 115
 Bergson, Henri 115, 116, 193
bíos theoretikós 90, 142, 179, 181
 Blake 185
 Blumenberg, Hans 107
 Boethius 147, 148, 150

 Carnap, Rudolf 16
 Cato 15, 116, 196
 cauză 18
 Cicero 15, 100, 119, 124, 140, 141, 145–148

cogito 26
cogitare 73
res cogitans 26, 51, 52
 cogniție 21–23, 57, 60, 63–65, 70, 87, 162
 Coleridge, Samuel Taylor 133
 comunitate 146
 concept 96, 98, 156, 160, 162, 164
Condiția umană (Arendt) 14
 Confucius 96
 conștiință (conștiință de sine) 26, 41, 46, 71, 73, 77, 78, 144, 168, 171, 172–175, 177
 conștiință (conștiință morală; cuget) 13, 174–177, 195
 contemplanță 14, 15, 19
 tăcută 114, 115, 127, 130, 157
vita contemplativa 15
 contingență 61, 62, 87, 128
 contradicție 170, 173
 corp/trup 81, 82, 149
 uitarea ~ 150, 151, 186
 Cresus 151
 Critias 161
 cunoaștere 15, 19, 21, 22, 64–66, 76, 84, 96, 108, 114, 115, 117, 145, 176, 177
 acordul dintre ~ și obiectul ei 113, 115
 Dante Alighieri 155
 Democrit 18, 39, 56, 150, 164, 168
 Descartes, René 14, 15, 19, 23, 26, 50, 51, 55, 60, 82
 dialog 95, 111, 112, 171, 177
 interior 170
 cuvântare vie 110
 tăcut 36, 115, 170, 174, 175
 vorbire-despre, *dialégesthai* 110
 Diogenes Laertios 89
 Diotima 124, 155
 dispariție 26, 28
 divinitate 125, 126, 139
 Dumnezeu 11, 12, 14–18, 44, 45, 62, 105, 107
Dieu trompeur 51, 52
 și libertatea, nemurirea 21
 a murit 16, 17
 Duns Scotus, John 62, 63, 68, 83

Eichmann, Adolf 11–14
 Einstein, Albert 126
 elogiu 132
 emblema 96, 98, 101, 103
 emoție 35–37, 40, 44
 Epictet 142, 143, 145, 147, 148
 epicureic, epicureism 70, 141
 Ermosimos 126
 esențe 144, 180
 estetică 195
 etern-durabilul 121, 187
 eternitate 190, 191
 etică 13, 14, 161, 163, 181, 195, 200
 excelență (*areté*) 121, 124
 existență 136, 176
 experiență senzorială 15, 16, 18, 20, 22, 37, 51, 52, 61, 93, 96, 97, 101, 104, 172, 178
 Fenollosa, Ernest 101
 fericire 151, 152, 166
 ființă 18, 22, 28, 29, 54, 105, 124, 125, 133–137, 144, 172, 173, 194
 o ~ („un singur om fiind”) 166, 167
 adevărata ~ 16
 filozofare 151
 finitudine 181, 190
 frică 150
 frumosul (*to kalón*) 26, 121, 122, 124, 137, 139, 164
 lipsa ~ 164
 funcționalism 32
 gândire
 gând secund 76, 84, 175
 ~ ca dialog 173
 discursivă 95, 96, 111, 127, 182
 eul gânditor 22, 44, 46–51, 55, 56, 70, 74, 77, 78, 84, 86, 88, 104, 105, 116, 117, 128, 144, 153, 164, 169, 171, 172, 176, 179–181, 183, 185, 186, 188, 191, 195
 gând-experiment 137
 gând congelat 157, 160, 161
 lipsa de patrie a ~; ~ apatridă 180, 181
 intensitatea experienței ~ 179
 plăcerea ~ 116

senzația de a fi viu ca metaforă a ~ 178
 tradiția de ~ 11
 gânditori de profesie 11, 20, 56, 76, 78, 79, 85, 144, 153, 154, 158
 Gibbon, Edward 150
 Gilson, Etienne 46, 155
 Goethe, Johann Wolfgang von 102, 130
 Gorgias, sofistul 31
 Grotius, Hugo 62
 gust 105, 195

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16, 17, 23, 29, 41, 63–65, 69, 79, 86–88, 92, 95, 117, 128, 137, 140, 141, 144, 153, 162, 187, 194, 195
 Heidegger, Martin 16–18, 22, 29, 70, 77, 85, 103, 105, 109, 111–115, 117, 132, 134, 138, 160, 168, 169, 184, 185
 Heraclit 70, 102, 103, 105, 124, 125, 132, 133, 190
 Herder, Johann Gottfried 130
 Herodot 120, 127, 151, 196
 Hesiod 121, 131
 Hobbes, Thomas 15
 Homer 48, 101–103, 120–123, 125, 131, 139, 196
 Hume, David 69
 Husserl, Edmund 16, 49, 55, 144

idealism german 23, 65
 idei 45, 99
 identitate și diferență 168, 171, 172
 imaginație 38, 74, 75, 82, 84, 96, 142, 143
 productivă 83
 impresii 143–145
 inefabil 104, 107, 109, 113, 115, 116, 165
 infinitate 183, 189
 intelect, *Verstand* 20–23, 44, 60, 61, 65
intellectus 21
 interioritate 93, 193
 intuiție 44, 47, 65, 66, 72, 74, 96, 98, 105, 111–116, 170
 invizibile, invizibilitate 20, 28, 36, 47, 54, 59, 68, 70–72, 75, 82–84, 94, 96, 99–

104, 106, 110, 113, 116, 121, 123, 132, 133, 137, 139, 157, 160, 177, 180, 183, 193
 ipocrizie 41, 43
 istorie 92, 128, 191
 iubire (*eros*) 40, 124, 164, 165
 îndoiala carteziană 179

Jaspers, Karl 170, 176
 Jonas, Hans 105, 106
 judecare 68, 69, 73–75, 88–92, 99, 105, 111, 120, 129, 151, 152, 159, 177, 193–196

Kafka, Franz 169, 183–187, 189, 190
 Kahn, Charles 125
 Kant, Immanuel 11, 13, 17, 21–23, 29, 30, 43–48, 52, 56, 60, 62–68, 70–74, 80, 84–86, 90–93, 95, 96, 98, 99, 103, 111, 113, 115, 120, 129, 134–137, 153, 171, 172, 174, 177, 182, 191, 194, 195
 Kuhn, Thomas 59

Leibniz, Gottfried 61, 62, 134, 135
 libertate 63, 193
 limbaj 36, 55, 94, 97, 99, 100, 103, 104, 106, 109, 112, 160
 primitiv 157
vs gândire 94–96
 Locke, John 36
logos 16, 94, 95, 97, 100, 110, 111, 121, 127, 132, 133, 142, 150, 156, 164
 ca dare de seamă 96–97
 tensiunea dintre *theoria* și ~ 113, 114

Lucrețiu 129, 130, 141, 145
 lucru-în-sine 44–46, 48, 106
 lume 27–32
 ~ inteligibilă 45
 oamenii sunt ai ~ 26, 28

lumea gândirii 184
 lumea numenală 179
 lumina, înțelegere (*phrónesis*) 111

Machiavelli, Niccolò 121
 Marx, Karl 15, 29, 50, 162, 194, 195
 matematică 15, 21
 McKeon, Richard 17, 130
 meditație 14, 83, 157

Melville, Herman 12
 memorie 74, 75, 82, 143, 144
 Mendelssohn, Moses 17
 Mercier de la Rivière 62
 Merleau-Ponty, Maurice 28, 37, 38, 50, 52, 57, 179
 metafizică 16–22, 65, 99, 113, 115, 119, 120, 128, 130, 134, 137, 187, 191
 metaforă 36, 37, 44, 74, 82, 98–107, 111–118, 160, 169, 174, 178, 185–190
 mirare 108, 114, 126, 130–140, 153, 165
 admirație 123, 131, 132, 135–139
 moarte 77, 78, 81, 145, 146, 151, 158, 176, 184, 187
 Montesquieu, Charles, baron de 73
 morală 13, 91, 147, 161, 162, 166, 168, 174, 176, 177, 195
 mulți (cei ~) 175

naștere 80
 natură 132
 necesitate 61, 62
 neființă 134–137, 144
 nemurire 20, 21, 45, 51, 65, 67, 82, 119–130, 145
 Nero 145
 nicăieri-ul 180–182, 186
 Nietzsche, Friedrich 17–19, 26, 52, 88, 108, 109, 137, 162, 184, 185, 194
 nihilism 162
 non-contradicție, principiul ~ 115, 170
nous 14, 38, 51, 97, 100, 108, 111, 114, 115, 117, 125–127, 142
 activitatea ~ 127, 128
 noéin 38
 noésis 16, 117

obiect 49, 50
 obiecte ale gândirii, produse ale gândirii 45, 53, 54, 62, 64, 65, 67, 75, 76, 87, 93, 100, 122, 128, 143, 169, 182
 Odiseu
 și Ahile 122
 și Penelopa 102
 Olivi, Petrus Johannis 72

Orfeu, și Euridice 83
 organe de simț 25, 26

paralogisme metafizice 19, 22, 28, 30, 48, 104, 109, 179, 191, 194
 ~ celor două lumi 18, 19, 28, 29, 46, 72, 77, 104, 179, 181
 Parmenide 18, 20, 29, 51, 54, 78, 89, 102, 103, 124–126, 133–135, 138, 139, 144, 168, 187
 Pascal, Blaise 140
 pasivitate 72, 74
 Pavel, apostolul 194
 părere (mi-se-pare, *dokéi moi*) 27, 40, 42, 52, 53, 90
 Peirce, Charles Sanders 54
 percepție 15, 16, 143
 percepție senzorială 60–62, 66, 75, 81, 84, 110, 111, 123, 130, 138, 143, 152
 perfecțiune 134
 Pericle 123, 124, 164
 perplexitate 132, 136, 138, 152, 159, 163, 165
 aporia 108, 130, 131, 152, 156, 166
 Philon din Alexandria 105
 Pindar 122
 Pitagora 62, 89, 90, 120, 121, 131, 133, 154, 187
 Platon 14, 15, 20, 28, 29, 51, 56, 58, 62, 65, 69, 71, 77–82, 84, 86, 89, 91, 93, 95, 99, 100, 108–112, 114, 120, 121, 124–126, 128, 130–140, 148, 153–156, 158–160, 162, 165, 166, 168–170, 172 și Peștera 29, 79, 93, 103, 121, 138
 plăcere 26, 40, 41
 pluralitate 73, 92, 169, 171
 poezie 16, 97, 100–102, 122, 125, 155
 politică 82, 140, 147, 151, 161, 162, 166, 176, 177, 180, 181, 191, 195, 196
 Portmann, Adolph 32–35, 42, 45, 49, 55
 Pound, Ezra 101
praxis 15
 prejudecăți metafizice 35, 71
 prezent neclintit (*nunc stans*) 83, 128, 183, 190, 191
 prietenie 172, 173, 176
 progres 32, 57, 58, 61, 63, 92, 194, 195

psihanaliză 39, 107
 psihologie 32, 39
 puțini (cei ~) 154, 166, 175

raționament de simț comun 55–57, 59, 61–63, 66, 81, 86, 87, 98
 rațiune, *Vernunft* 21, 22, 44, 60, 65–69, 95, 100, 106, 135, 142, 193, 195
 definită 64
 matematică 170
 practică 174
 speculativă 65, 98, 136
 răul 11–13, 138, 148, 164, 165
 a îndura răul 167, 188
 realitate 28, 30, 41–44, 49–56, 59, 66, 67, 70, 72, 74, 77, 78, 143, 169, 179, 180, 185
 punerea între paranteze a ~ 143, 144
 ~ obiectivă 26, 27
 retragerea din ~ 143
 reamintire 74, 82, 83, 104, 122, 123, 190
 reflecție 36, 37, 186
 reflexivitate 40, 69, 73, 74, 85, 86, 88, 91, 92
 retragere 20, 28, 30, 37, 48–51, 55, 57, 58, 68, 74–76, 82, 84, 85, 88–90, 92, 94, 98, 126, 143–145, 149, 180–183, 186
 Richard III (Shakespeare) 12, 173–175
 Riezler, Kurt 102

Sartre, Jean-Paul 136
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 135, 194
 schemă 64, 96
 Schiller, Ferdinand Canning Scott 88
 Schopenhauer, Arthur 77, 149
 Scipio 145, 146, 148
 scriere, semnele chinezești 96, 97
 ~ hieroglifică 87
 părerea lui Platon despre scris 109
 Seneca 145
 sens 21, 22, 37, 55, 60–64, 66, 76, 78, 84, 85, 90, 94, 95, 114–117, 131, 136, 138, 153, 161, 164, 191, 193
 Siger de Brabant 155
 simț comun 53–56, 59–63, 70, 76–80, 85, 86, 112, 153, 193

sine 149, 153, 173, 175, 177, 186
 singurătate, însingurare 170
 soartă 148
 Socrate 79, 96, 113, 124, 131, 138, 139, 148, 151, 152–168, 170–175, 177, 178, 180, 195
 Sofocle 149, 160
 solipsism 50, 52
 solitudine 50, 79, 87, 170, 172, 179
 Solon 139, 151–153, 156
 spațialitate 180, 182
 spectacol 121, 149
 spectator 25, 27, 28, 40, 49, 51, 88–94, 120–123, 129–131, 167, 184, 187
 Spinoza, Benedict de 137, 168, 176
 spirit/minte 36–39, 71, 72, 90, 98, 186
 Strawson, Peter Frederick 48
 stoici, stoicism 72, 77
 suflet 35–40, 71, 72, 94
 suprafață 31, 32, 34–36, 41, 43, 114

șiruri/secvențe/suite de gânduri 55, 82, 88, 96, 176, 182, 188
 știință 15, 29, 31, 56, 61, 62

téchne 142
 tehnologie 31, 59
 Thales 80
theoria 106, 113, 117
 Thorson, Thomas L. 54, 55
 tihnă 88–90
 timp 26, 27, 44, 83, 146, 181–183, 186–190, 193
 ~ și acum-ul 184, 185, 188, 189
 continuumul ~ 183, 184, 186
 metafora spațială a ~ 183
 timpurile ~ 183–196
 atemporalitatea ~ 190
 tradiții 14, 20
 Tucidide 123, 167

Unamuno y Jugo, Miguel de 11
 universale 180, 181
 Valéry, Paul 77, 178, 179, 182, 190
 valori 158, 160–163, 176
 Van Gogh, Vincent 169

văz/vedere 105, 106, III, II4, II5, 120
vedere/văz 97, 98, 105, 110, III, II3
viață II6
 ca *bíos theoretikós* 90, 142, 179, 181
 metafora - II7
 de străin 179
Virgiliu 140
visătorii rațiunii 17
vise 47, 52, 179, 187
vita activa 14, 15
vita contemplativa 15
voire, voință 68, 69, 73, 74, 88, 89, 93, 105,
 135, 142-144, 176
volițiune/act de voință 13, 194
Voltaire, François-Marie Arouet 129
vorbi 36, 39, 94, 95, 103, 109, 110, 112, 114,
 115, 127, 132, 133, 164
 - tăcută 280, 281

Whitehead, Alfred North 160
Wittgenstein, Ludwig 16, 52, 55, 97, 109, 118

Xenofan 42
Xenofon 155, 158, 160, 179

Zenon, stoicul 77
Zhuangzi 179

VOLUMUL AL DOILEA. VOIREA

activum, factivum 316, 319
actualitate, potențialitate 207, 220, 221,
 313-316, 319, 374
acțiune 207, 208, 221, 243-245, 253, 294,
 300, 349, 350, 353, 354, 362, 363, 366-
 372, 374, 377, 381, 382
Adams, John 375, 376
Adenauer, Konrad 357
adevăr 201, 212-214, 218, 231, 234-236, 243,
 246, 247, 259, 268, 270, 291-293, 295,
 296, 298, 304, 305, 310, 322, 340, 344,
 348, 349, 358-361, 364, 365, 368
adevăruri matematice 310
afirmare 270, 310, 311

Albertus Magnus 299
alegere liberă, liber-arbitru 247, 253, 270,
 271, 293, 296, 298, 308, 321
Anaximandru 357-359, 361, 362
Anselm din Canterbury 290, 291, 303
apariții 203, 220, 223, 225, 226, 230, 240,
 248, 251, 258, 261, 266, 274, 281, 336,
 341, 344, 356, 358-360
Aquino, Toma d' 290-302, 304, 309, 324
argumentare 257-260, 262, 263, 269, 301,
 302
Aristotel 200, 202, 204, 205-210, 221, 228,
 242-247, 253, 259, 261, 265, 268, 270,
 276, 277, 290, 291, 294, 295, 297, 300,
 302, 303, 309, 312, 314, 316, 321, 368,
 374, 393, 394
Auden, W.H. 274, 355
Augustin, sfântul 201, 202, 204, 210, 224,
 227, 228, 252, 254-256, 262, 264, 266-
 305, 309, 315, 317-319, 330-332, 382,
 383, 389
Augustus, împăratul 377, 378

Bacon, Francis 324
Bergson, Henri 199, 201, 204, 205, 221-223,
 282, 352, 353, 386
Bettoni, Efrem 302
Bohr, Niels 365
Brown, Peter 268
Brunschvicq, Léon 232
Buber, Martin 368

Camus, Albert 262, 264
cauzalitate 199, 223, 271, 289, 312, 315, 335,
 337, 340, 348, 374
Cicero 226, 250, 267, 285, 375, 406, 407,
 413
cogito 201, 223, 248, 252, 322, 364
comunități 367, 368, 374
consimțământ 264-266, 296, 368, 369
conștiință (conștiință de sine) 200, 248,
 259, 277, 348, 352
conștiință (conștiință morală; cuget) 248,
 278, 353, 356, 362, 367
contemplare 299-301

contingență 206, 207, 218, 219, 221, 222,
 243, 271, 309-315, 319, 363, 364, 366
corp/trup 261, 277, 279
creativitate 310, 339, 344, 347, 352, 353,
 383
creație, *creatio ex nihilo* 220, 228, 229, 256,
 274, 282, 285, 288, 310, 311, 313, 362, 370,
 374, 375, 380
credință 199, 220, 222, 229, 250, 255, 273,
 274, 284, 286, 290, 293, 303-305, 376
cunoaștere 260, 271, 280, 281, 284, 286, 292

Dante Alighieri 299
deliberare 216
Democrit 266
Descartes, René 201, 212, 217, 218, 223, 248,
 308, 321-323, 330, 350, 355
desfătare, delectare 317
destin 348, 360, 361
determinism 223
devenire 209, 231, 232, 236-239, 314, 340,
 341, 345, 359
diferență ontologică 343, 344, 358-360
Donne, John 323, 330
dorință 201, 206, 219, 242-247, 253, 262,
 268, 270, 271, 276, 278, 283, 295, 296,
 298, 299, 305, 306, 308, 311, 317-319,
 326, 332, 334, 349
dreptate 249, 250
Dumnezeu-Creatorul 255, 256, 273, 289,
 297, 310, 374, 375
Duns Scotus, John 202, 222, 227, 270, 282,
 283, 293, 297, 299, 301-320, 333, 334,
 363, 391

Eckhart, Meister 228, 229, 242, 250-252,
 266, 273, 395
Einstein, Albert 364, 365
Engels, Friedrich 382
Epictet 256-265, 269, 317, 340
eterna reîntoarcere 209, 210, 212, 213, 334-
 338, 340, 345, 346
eternitate 204, 234, 235, 285, 286, 289, 334,
 368, 376
etică 200, 201
Euripide 253

experimente mentale 216, 303, 309, 323,
 331, 336, 337, 339, 341

fabricare 221, 316
fatalism 226, 285, 383
fericire 245, 246, 257, 258, 262, 267, 298-
 300, 306, 307, 318, 322, 329
Fichte, Johann Gottlieb 322
fință 209, 211-213, 215, 218-220, 222,
 231-236, 238, 239, 255, 264, 272, 273,
 280, 285, 293-298, 300, 304-306, 310,
 311, 313, 316, 317, 328, 334, 340, 341,
 343-345, 348-350-352, 354-363, 369,
 374, 383, 400, 408
filozofie 257, 258, 260, 267
finitudine 304

gândire 199, 205, 211, 225, 227, 281, 343,
 344, 349, 350, 355, 357
eul gânditor 191, 195, 200, 203-205,
 214, 216, 218, 219, 224-230, 232, 233,
 236, 237, 240, 248, 253, 254, 258, 265,
 314, 323, 327, 329, 336, 344, 348, 365
 - și mulțumire 354, 355, 361-363
gânditori de profesie 200, 223, 224, 363,
 366
Gilson, Etienne 207, 208, 290, 291, 295,
 386
Goethe, Johann Wolfgang von 326, 353,
 362, 363
Grigore IX, papa 290
grijă, *Sorge* 213, 227, 350-352

har 249, 253, 254, 270, 271, 274, 276, 278,
 279, 286, 315, 332
Harrington, James 377
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 207, 212,
 214, 216, 219, 224, 226, 229-239, 248,
 289, 297, 314, 321, 322, 325-327, 348,
 349, 356, 366, 382
Heidegger, Martin 202, 213, 214, 232, 233,
 237, 238, 271, 306, 317, 323, 328, 329,
 331, 332, 340, 342-363, 395
Heisenberg, Werner 364, 365
Henric de Gand 302

Heraclit 358, 359
Hobbes, Thomas 208, 214–217, 321
Homer 209, 336, 371
imaginație 261, 387
impresii 258, 259, 261, 265, 281
individualitate 288
intelect 201, 204, 216, 222, 224, 270, 271, 280–284, 290–301, 302, 304–308, 310, 311, 315, 317, 318, 364, 365, 405, 406, 411
intenție 337, 338, 340–342
interioritate, înăuntru 223, 230, 248, 250–252, 255, 257, 259, 261, 264, 266, 282–284, 309
Iov 255, 272
istorie 199, 200, 207–209, 210–212, 219, 226, 238, 239, 325–327, 344, 345, 360, 380, 381
Isus 228, 229, 249–252, 254, 267
iubire 276, 277, 283, 284, 298–301, 309, 311, 317, 318
început 202, 208–210, 220, 235, 237–239, 243, 245, 287–289, 330, 344, 357, 369, 370, 372–375, 377–379, 381–383
înclinații 209, 242, 252, 254, 295, 307, 308, 315
înstrăinare 230, 262, 265, 274, 292
întemeiere/fundare 370, 371, 374, 377–382
înviere 255, 304, 305
Jaspers, Karl 213, 357, 368, 388
Jefferson, Thomas 367, 375
judecată 310
Jünger, Ernst 357
Kafka, Franz 169
Kant, Immanuel 200–202, 211, 212, 214, 216, 218, 220, 221, 223, 228, 242, 247, 248, 289, 295, 301, 319–323, 325–328, 330, 335, 348, 363, 365, 372
Kierkegaard, Søren 297
Kojève, Alexandre 229, 236 lăsare-de-a-fi, serenitate (*Gelassenheit*) 348, 357
lege 249–251, 269, 270
Leibniz, Gottfried 212, 226, 228, 229, 308, 321, 363

libertate 199, 201, 202, 208, 210–218, 221–224, 236, 240, 246, 247, 251, 252, 270, 273, 282, 284, 289, 290, 306–316, 319, 320, 348, 363, 364, 366–374, 376, 377, 381–383
- umană 219, 244, 245, 305, 306
- interioară 201, 262
libertate filozofică 366–368
libertate, politică 367–369
limbă 358
Luther, Martin 290
Machiavelli, Niccolò 377, 378
Mandelstam, Osip 274, 354
maniheism/erezia maniheistă 269, 276
Marx, Karl 226, 239, 325, 339, 381, 382
Mehta, J.L. 342
memorie 204, 205, 207, 221, 228, 237, 244, 280–284, 286, 287, 294, 370, 374, 378
metaforă 205, 254, 257, 284, 325, 335, 336
mijloace și scopuri 246, 247, 277, 294, 299–301, 308, 311, 315, 316
Mill, John Stuart 200, 216, 277, 278, 279, 284, 314
mirarea 212
mișcare 204, 208, 209, 211, 215, 219, 226, 230, 232, 233, 237–239, 242, 243, 276, 287–289, 300, 312, 313, 319, 341, 358
moarte 232–234, 251, 254, 257, 258, 262, 263, 273, 305, 317, 350, 351, 361, 362
Montesquieu, Charles, baron de 366–369
moralitate 278, 310, 380
Mumford, Lewis 336, 364
Napoleon Bonaparte 349
natalitate, nativitate 289, 290, 379, 383
natură 348, 358, 380, 381
necesitate 221–224, 292, 307, 310, 315, 319, 320, 363, 364
negăție 226, 231, 239, 257, 264, 317, 345, 347
nemurire 249, 250, 262, 263
Nietzsche, Friedrich 200, 202, 209, 212–214, 216, 217, 227, 239, 278, 296, 306,

315, 317, 322, 323, 328–342, 344–349, 352, 354, 357, 361, 382
nihilism 317, 330, 339, 361
non-contradicție, principiul - 201, 218, 244, 247
nou, noutate 223, 288, 377
nous 207, 243, 244, 246, 247, 259, 321
nunc stans 204, 205, 227, 233
obiecte ale gândirii 237, 240, 241, 309, 327, 374
Olivi, Petrus Johannis 303, 308, 309, 311
omnipotență 256, 264, 265, 310, 312, 340
opinie 208, 260, 262
Ovidiu 253
paralogisme metafizice 200, 240, 241, 328, 341, 349
Parmenide 203, 211, 239
Pascal, Blaise 322, 323, 325, 327, 330, 331
Pavel, apostolul 199, 202, 210, 224, 242, 248–257, 264–270, 272, 274, 284, 286, 290, 301, 315, 317, 319
percepție 281, 283
phrónesis 244–247
Pico della Mirandola 303
Pitagora 259
Planck, Max 365–368
Platon 200, 203, 208, 212, 216, 225, 227, 233, 242, 243, 248, 264, 286, 291, 299, 315, 326, 345, 349, 354, 370
plăcere, și durere 204, 300, 333, 334, 383
Plotin 234, 245
pluralitate 312, 368, 369
pofte, dorințe 253, 270, 295, 299, 305, 318
práxis 207
prietenie 279
proáiresis 202, 207, 245–247, 260, 270
progres 200, 211, 214, 219, 230, 233, 234, 237–239, 323–327, 330, 349, 366, 381, 415
proiecte, ale voinței 206, 234
Providență 211, 218, 223, 325, 348
putere 217, 243, 247, 248, 270, 335, 388, 346, 367–369

rațiune 201, 202, 205, 206, 211, 219, 225, 230, 237, 239, 240, 242–247, 253, 257, 258, 260, 261, 268, 270, 271, 283, 289, 293, 296, 303–30, 311, 321, 325–328, 348, 365, 367, 400, 401, 404, 406
răul 224, 248, 249, 253, 257, 265, 269, 273, 291, 295, 307
realitate 203, 204, 219, 221, 222, 224, 235, 239, 261–263, 264, 265, 297, 300, 310, 311, 317, 322, 341, 350, 370
reamintire 228, 233, 355
reflexivitate 252, 364, 382
renaștere 377, 378
reprezentare 205, 241
revoluție 372, 373
Rilke, Rainer Maria 274, 354
Robespierre 375, 376
Ryle, Gilbert 200, 201, 216, 226, 240
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 212, 322, 327, 328
Schiller, Ferdinand Canning Scott 211, 212
Schopenhauer, Arthur 212, 215, 217, 218, 296, 331, 332
Schrödinger, Erwin 365
Schulz, Walter 342
Seneca 266
sens 202, 207, 219, 230, 232, 237, 338, 340, 343
sine 203, 231, 248, 259, 265, 345, 346, 350–354, 356, 361, 363
sinucidere 244, 262, 264, 272, 274, 351
Smith, Adam 325, 348
Socrate 208, 247, 248, 257, 259, 315
Sofocle 232, 244
solipsism 304, 351, 356, 364
spațialitate 204, 205
spectator 258, 259, 325
Spinoza, Benedict de 215, 217, 307, 321, 363
spirit/minte 200, 203–205, 207, 225, 241, 254, 259, 287
spontaneitate 202, 206, 223, 247, 289, 321, 329, 344, 352, 366, 371–373, 377, 382
subiectivism 343, 344
substanță 206

suflet 200, 202, 208, 218, 225–228, 232–234,
242, 243, 258, 264, 271, 272, 275–277,
279, 282, 284, 304, 305, 335, 336, 341
supunere 244, 252, 265, 277, 332, 368

șiruri de gânduri 227, 301, 309, 327, 372
știință 322–325, 330, 335, 365

temporalitate 287, 288, 382, 383
Thomas, Lewis 366
tihnă, *otium* 381
timp 203–205, 229–234, 236, 256, 267, 287,
289, 341, 370
continuumul temporal 221, 238, 372–
375, 378, 380, 382
~ ciclic 209, 210, 212, 237, 238, 288, 337,
341, 345, 381, 382
~ rectiliniu 209, 210, 212, 237, 337, 340,
381
timpurile ~ 205, 324
tonalitate 227
Tucidide 208
turnură, *Kehre* 214, 238, 342–346, 347, 350,
351, 356–359

Valéry, Paul 203, 350
velle, și *nolle* 253, 271, 272, 282, 295, 315, 342
și *posse* 228, 317
viață 249–251, 267, 268, 335, 339, 341, 345,
346
Vico, Giovanni Battista 326
viitor 207, 211, 213, 214, 219, 222, 225–227,
230–234, 236, 239, 285–289, 294, 317,
319, 324, 326, 327, 330, 331, 334, 337,
339–341, 344, 347, 352, 381
voință liberă 199, 200, 206, 208, 211, 212,
215, 217, 218, 219, 222–224, 236, 247,
253, 260, 268–270, 277, 284–287, 289,
293, 295, 307, 308, 311, 312, 315, 316,
319, 332, 333, 334, 338, 339, 364
voință
contra-voința 253, 265, 272, 277, 282,
346–348
~ ca distrugătoare 361

istoria ~ 201
neputința ~, omnipotența ~ 251–257,
263, 265, 310, 359–360
ca *liberum arbitrium* 199, 200, 206,
208, 211, 217, 219, 222, 224, 247, 268,
269, 270, 277, 284, 285, 287, 289, 293,
296, 308, 321, 329, 366
ca organ mental pentru viitor 209, 211
nevoia de ~ 206
--de-a-nu-voi 261, 263, 271, 282, 306,
315, 342, 356, 357
~ și noul 209, 210
~ de putere 343, 344–347, 356, 357
ca *principium individuationis* 202,
231, 298, 351, 363
proiectele ~ 226, 227, 329, 330
ca izvor/resort al acțiunii 215, 242, 282,
315
~ unificatoare 282
~ de voință 347, 357

voire
~ și poruncire 243, 244, 249, 275–277,
332, 333, 341, 343, 344, 346
eu volitiv 199, 200, 205, 206, 212, 214,
216, 220, 221, 227, 228, 229, 231, 234,
236, 237, 239, 241, 252, 264–266, 275–
277, 306, 311, 313–316, 329, 336, 341,
344, 382
~ asimilată ființei 211
facultatea volitivă/voinței 199, 202,
206, 211, 212, 214, 216, 231, 240, 275,
305, 315, 319, 320, 331, 363
~ și refuzul/a nu voi 252, 282, 283, 289,
305, 306, 311, 346
~ și acțiunea/efectuarea 270
pluralitatea voințelor 337
voințune/act de voință 225–227, 240, 247,
248, 278, 283, 298, 306, 307, 311–313,
315, 363
volo me velle 223, 252, 364
vorbi 349, 351

Windelband, Wilhelm 309
Wittgenstein, Ludwig 216

Cuprins

Nota editoarei 7

VOLUMUL ÎNTÂI GÂNDIREA

Introducere	11
I. Apariție	25
1. Natura fenomenală a lumii.	25
2. (Adevărata) ființă și (simpla) apariție: teoria celor două lumi	29
3. Inversarea ierarhiei metafizice: valoarea suprafeței	31
4. Corp și suflet; suflet și spirit	35
5. Apariție și aparență	41
6. Eul gânditor și sinele: Kant	44
7. Realitatea și eul gânditor: îndoiala carteziană și <i>sensus communis</i>	49
8. Știința și simțul comun; distincția kantiană dintre intelect și rațiune; adevăr și sens	56
II. Activitățile mentale în lumea aparițiilor	68
9. Invizibilitate și retragere	68
10. Războiul intestin dintre gândire și simțul comun	78
11. A gândi și a face: spectatorul	88
12. Limbaj și metaforă	94
13. Metafora și inefabilul	104

III. Ce ne face să gândim?	119
14. Ipotezele prefilozofice ale gândirii grecești	119
15. Răspunsul lui Platon și ecourile lui	130
16. Răspunsul roman	139
17. Răspunsul lui Socrate	153
18. Cei doi-în-unul	165

IV. Unde suntem când gândim?	178
19. „ <i>Tantôt je pense et tantôt je suis</i> “ (Valéry): nicăieri-ul	178
20. Abisul dintre trecut și viitor: <i>nunc stans</i>	183
21. Post-scriptum	193

VOLUMUL AL DOILEA VOIREA

Introducere	199
-------------------	-----

I. Filozofii și Voința	203
1. Timpul și activitățile mentale	203
2. Voința în epoca modernă	211
3. Principalele obiecții aduse Voinței în filozofia post-medievală	214
4. Problema noului	219
5. Ciocnirea dintre gândire și voire: tonalitatea activităților mentale	224
6. Soluția lui Hegel: filozofia Istoriei	229
II. <i>Quaestio mihi factus sum</i> : descoperirea omului lăuntric	240
7. Facultatea alegerii: <i>prodiresis</i> , precursora Voinței	240
8. Apostolul Pavel și neputința Voinței	248
9. Epictet și omnipotența Voinței	256
10. Augustin, cel dintâi filozof al Voinței	266

III. Voința și Intellectul	290
11. Toma d'Aquino și primatul Intellectului	290
12. Duns Scotus și primatul Voinței	301

IV. Concluzii	321
13. Idealismul german și „curcubeul conceptelor“	321

14. Repudierea nietzscheană a Voinței	329
15. Voința-de-a-nu-voii a lui Heidegger	342
16. Abisul libertății și <i>novus ordo seclorum</i>	363

<i>Postfața editoarei</i>	385
---------------------------------	-----

APENDICE JUDECAREA

Extrase din Prelegerile despre filozofia politică a lui Kant	399
--	-----

<i>Note</i>	417
<i>Indice</i>	459

„Activitatea gândirii e precum pânza Penelopei, care în fiecare dimineață destramă ce a țesut peste noapte. Căci nevoia de a gândi nu poate fi niciodată satisfăcută prin revelațiile pretins definitive ale «oamenilor înțelepți»; ea poate fi satisfăcută numai prin gândire, iar gândurile pe care le-am avut ieri vor satisface această nevoie astăzi doar în măsura în care vreau și sunt capabil să le gândesc din nou.“

„Gândirea e în afara ordinii obișnuite deoarece căutarea sensului nu duce la un rezultat final care să supraviețuiască activității, să aibă rost după ce activitatea s-a încheiat. Cu alte cuvinte, plăcerea despre care vorbește Aristotel, deși manifestă eului gânditor, e prin definiție inefabilă. Singura metaforă la care ne putem gândi pentru viața spiritului este senzația de a fi viu. *Fără suflarea vieții, corpul omenesc e un cadavru; fără gândire, spiritul uman e mort.* [...] Gândirea însoțește viața și este ea însăși chintesența dematerializată a faptului de a fi viu; și, cum orice viață e un proces, chintesența ei nu poate fi decât procesul de gândire ca atare. O viață fără gândire e întru totul posibilă, dar în acest caz ea nu-și dezvăluie propria esență, fiind nu doar lipsită de sens, ci și anemică. Oamenii care nu gândesc sunt aidoma unor lunatici.“

HANNAH ARENDT

În 1973, Hannah Arendt devenea prima femeie care conferenția la prestigioasele Gifford Lectures, o serie anuală de conferințe inițiată în 1888 ce urmărește „să promoveze și să răspândească studiul teologiei naturale în sensul cel mai larg al termenului“, îmbinând știința, filozofia și spiritualitatea. Pregătindu-le pentru publicare, Hannah Arendt și-a extins ulterior prelegerile, însă nu a apucat să ducă lucrul la bun sfârșit – cartea despre „Viața spiritului“ ar fi urmat să conțină trei volume: „Gândirea“, „Voirea“, „Judecarea“, dar până la moartea sa bruscă în 1975 a reușit să le finalizeze doar pe primele două, publicate postum, în 1978, sub titlul *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*. O vastă și pătrunzătoare investigație despre activitățile mentale fundamentale din viața contemplativă a omului, despre tot ce se petrece pe invizibilul „tărâm al gândirii“ (cum îl numea Kant), *Viața spiritului* poate fi socotită încununarea finală și măreață a gândirii Hannei Arendt și totodată o moștenire bogată și provocatoare pentru gândirea generațiilor viitoare.

„Cartea cea mai fascinantă și mai stimulatorie scrisă de Hannah Arendt. Cititorul învață din ea molipsindu-se de perplexitățile pe care autoarea le-a trăit atât de adânc.“

The New York Times Book Review

„O inteligență înflăcărată și deopotrivă umană care-și pune problema fundamentală a modului cum lucrează spiritul.“

Newsweek

studii literare • filologie • lingvistică • studii clasice
filozofie • jurnalism • comunicare • critică literară
mentalități • sociologie • politologie • religie • teologie
mitologie • spiritualitate • eseu • antropologie • idei
psihologie • biografii • studii culturale • estetică